

الدكتور يحيى هويدى

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية



٢١ شارع كامل صحنى بالنجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

مقدمة الطبعة الأولى

هذه دراسات ثلاث في الفلسفة الإسلامية تدور الأولى منها حول الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية ، وتتناول الثانية مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ، وتعرض الثالثة لنقد أبي البركات البغدادي (ابن ملكا) لنظرية ابن سينا في النفس والعقل . وهي تكون في مجموعها محاضرات في الفلسفة الإسلامية ألقيتها على طلبة الجامعات .

وقد يبدو للقارئ أن هذه الدراسات تفتقر إلى خيط واحد يجمعها نظراً لاختلاف الموضوعات التي تتناولها .

لكن الدراستين الأولى والثانية منها ، بالرغم من تباین موضوع البحث فيهما ، إلا أن الدافع إلى الاهتمام بهما كان دافعاً واحداً بعينه ، وهو دراسة الفلسفة القرآنية .

وأقول الفلسفة القرآنية لأن هذه الفلسفة لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن ، مع أننا في مسيس الحاجة إليها . ذلك لأننا نشاهد في الغرب المسيحي قيام فلسفات كثيرة مرتبط بالقرس فيها هو تصور الكتاب المقدس (الإنجيل) لله ، وحلول اللاهوت في الناسوت ، وامتزاج مملكة الله بمملكة الإنسان ، وتزمن الإله بالزمان ، وارتباط تطور الكون وفعل الإنسان بقيام الله فيهما ومباطنته للعالم . أجل ! إن المسيحية التي تقوم عليها هذه الفلسفات لا تمثل ، في نظرنا نحن مسلمين ، المسيحية الصحيحة . ولكن هذه الفلسفات حقيقة واقعة . وقد عرف العالم الإسلامي قديماً هذه الأفكار في التيارات الغنوصية التي أثرت في بعض آراء الباطنية والصوفية . أما الآن فقرأتها أمر مألوف ويسور للشباب المسلمين المشتغلين بالدراسات الفلسفية

وأحسب أن هذا وذاك مما يحفزنا إلى الاهتمام بفلسفة قرآنية تقوم على تعميق
التصور الأنطولوجي لله في الإسلام ، وتتخذ من هذا التصور محور
النزول في فلسفة عامة تدين فيها علاقة الله بالكون والإنسان ، وخلق الله
للعلم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذي يعيش فيه .

وقد كان حرياً بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة .
لكن إعجابهم بالتراث اليوناني عند نقلهم وترجمتهم له ، وحرصهم على
الإلمام بالعلوم العقلية ، علوم الأوائ ، جعلهم يبدأون من هذه العلوم ،
مأخوذين بمجموعة المعارف التي قدمتها لهم ، ويهملون تعميق الفلسفة
القرآنية . حقاً ، إنهم خلّفوا لنا رعيدياً غنياً من المعارف الإنسانية
يشهد بأصالتها وطراقتها إلى جانب هضمهم للتراث اليوناني وفهمهم له فهماً
جيداً . ولكن أنساءل : ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءاً من هذا المجهود
الضخم إلى تعميق الفلسفة التي قدمها لهم كتاب الله ؟ والإجابة أنهم لو كانوا
فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية
التي نقرأ آثارها المختلفة فيأعد كثير منها بيننا وبين القرآن .

ولطالما أغراني بحث كذا في الفلسفة القرآنية ١١ إلا أنني أعلم أنه بحث
شاق عسير . ومن أجل هذا ، حاولت أول الأمر أن أعبد له الطريق
وأهد له المسالك .

والدراستان الأولى والثانية اللتان تضمهما هذه المحاضرات في الفلسفة
الإسلامية من هذا القليل . أعني أنهما تمهيد لبحث شامل في الفلسفة
القرآنية أرجو أن يسمح الوقت وفسح لي الأجل في أن أتمه قريباً
بمشيئة الله .

فالدراسة الأولى تبين موقف القرآن في رده على ديانات عرب الجاهلية
وهذا فإنها تمثل أحد عناصر الفلسفة القرآنية وتلقى بعض الضوء على بداية

الطريق : على المصدر الحقيقي لنشأة الفكر الفلسفي الحقيقي في الإسلام :
أي ذلك الفكر الفلسفي الذي كان ينبغي أن تسير فيه انفسلة الإسلامية
القرآنية .

أما الدراسة الثانية فهي وإن كانت تتناول مشكلة خلق العالم في الفلسفة
الإسلامية إلا أن الطدب من ورائها لم يكن تتبع الحلول التي قدمها
المتكلمون والفلاسفة بخصوصها بقدر ما كان إظهار تخط هذه الحلول
وبعدا عن الحل الذي قدمه القرآن بشأنها . واهتداؤنا في ختام هذه
الدراسة لهذا الحل الذي قدمه القرآن بشأن مشكلة خلق العالم هو بمثابة
الوقوف على أحد العناصر الهامة في الفلسفة القرآنية التي نسعى جاهدين
في تبين معالمها .

وهكذا نرى أن ثمت خيطاً واحداً يجمع بين الدراسة الأولى والثانية .
أما الدراسة الثالثة فتتناول جانباً من جوانب فلسفة ابن ملكا
أبي البركات البغدادي (توفي عام ٥٤٧ هـ) . وهذا الجانب يدور حول نقده
لنظرية ابن سينا في النفس والعقل . والاهتمام بأبي البركات البغدادي هو
اهتمام بالمتأخرين أو بالدور المتأخر من أدوار الفلسفة الإسلامية ، وهو
الدور الذي بدأت فيه تنفض عنها تأثير التراث اليوناني ، وتتخذ أكثر من
رد فعل ضده إما عن طريق نقد التيار المشائي السينوي (نسبة إلى ابن سينا)
وإما عن طريق السير في التيار الإشراقي . وقد تزعم ابن ملكا تيار نقد
المشائية . ومن يقرأ كتابه الرئيسي «المعتبر في الحكمة» يشعر شعوراً أكيدا
بأسالة هذا المفكر ، وبتجربته الفلسفية الميتافيزيقية الكبرى التي أراد من
حلالها أن لا يكون مقلداً لأحد . وقد تأثر بأقواله وتحليلاته وحججه الثبينة
كثير من المتأخرين من أمثال نضر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية
وعضد الدين الإيجي ونجم الدين البكاتب وغيرهم . وتحليل كتاب «المعتبر»

تحليلاً دقيقاً مستأنياً ، واستخراج كل الاتجاهات التي يتضمنها هذا السفر
الرائع سواء في باب المنطق أو باب الطبيعيات أو باب الإلهيات عمل يحتاجه
المكتبة الفلسفية العربية ، ولمكنه في حاجة إلى سنوات حتى ينضج .
ولست الدراسة التي أقدمها اليوم حول نقد أبي البركات البغدادي لنظرية
ابن سينا في النفس والعقل ؛ إلا مقدمة لهذا العمل .

والله الموفق ؟

محمي هويدي

مقدمة الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٥ تحت اسم «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» ، واليوم وأنا أقدم الطبعة الثانية له رأيت أن أضيف إلى الأبواب الثلاثة التي يتألف منها الكتاب باباً رابعاً موضوعه «نشأة علم الكلام» ، ورأيت أن أقدم الكتاب إلى القارئ العربي بعنوان جديد هو «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» .

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التي ينبغي الاهتمام بها إذا كنا نريد حقاً قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية . لأن المتكلمين -وإفنيه أقل اعتماداً على التراث اليوناني من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم ، وبدوا فيه أكثر ترجيحاً لأساليب القرآن على أساليب اليونان ، أو - على الأقل - بدوا في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتماداً على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا في هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية ، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يمحروا فيها تعديلات كثيرة لتجىء متفقة مع الشريعة .

والحق أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة بالرغم من أنه كثيراً ما يقال إنها من أبرز المسائل التي عنى بها الفلاسفة الإسلاميون إلا أننا نريد أن نتساءل هنا : ما هي الجهود الجادة التي بذلها الفلاسفة الإسلاميون في استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية ؟ وما هي الإضافات الطريفة التي قدموها لنا في هذا الباب ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نقول عن «الفلسفة الإسلامية» التي بين أيدينا اليوم أنها «فلسفة قرآنية» ؟

ولا يكفي في الرد على هذه التساؤلات أن نقبس بعض مذهب إليه
مؤلاء الفلاسفة الإسلاميون من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة ، وهي
تتمثل في تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير .
إذ أن هذا الكلام العام لم يصحبه أى تحليل فلسفى لكل ما اشتملت عليه
مصادر الشريعة : القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من اتجاهات وإشارات
فلسفية أصيلة .

ولا يكفي كذلك في الرد عليها أن نسرد النظريات التي اقتبسها علماء
الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليونانى وحولوها حتى تتفق مع
عقيدتهم في التوحيد والحدوث ، مثل نظرية الذرة ، ونظرية عقول الأفلاك
والعقل الفعال ونظرية الحركة . الخ . إذ أن كل هذه الجهود ، وإن لم تكن
بمجرد جهود تليفقية بل كانت جهوداً توفيقية أثرت في الفكر الفلسفى بعامة
وأضافت إليه جديداً ، إلا أننا يجب أن لاننسى في مجال تقييمها أنها بدأت
من التراث اليونانى ولم تبدأ من القرآن الكريم .

أما جهود علماء الكلام والمتكلمين فكانت أكثر دلالة على روحها
الإسلامية القرآنية . حقاً إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضاً وكانت
ثمرة لالتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت
فيها ، ونتيجة لازدهار حركة الترجمة ، لكن مازال علم الكلام - بالرغم
من هذا كله - أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية .

ولهذا رأيت أن أضيف إلى الكتاب في صورته الجديدة باباً خصصته
لدراسة نشأة علم الكلام وإن كان الباب الأول من الكتاب وهو الذى
يحمل عنواناً " الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية " يشتمل كذلك
على محاولة للبحث عن نشأة علم الكلام في الفكر الإسلامى ، لأن الردود
التي رد بها القرآن الكريم على أصحاب الديانات الأخرى كانت خير معين

ساعد على نشأة علم الكلام . ولعل اهتمامي بهذا العلم : علم الكلام ، هو الذى جعلنى أتتبع دراسة خاصة منه حول علم مقالات الفرق الإسلامية فى الصورة التى ظهرت بها فى الشمال الأفريقى ، وذلك فى كتابي « تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى » .

وكل ما أرجوه أن تكون هذه الجهود المتواضعة خطوة على الطريق : طريق الاهتمام إلى فلسفة قرآنية شاملة تقف جنباً إلى جنب مع الفلسفة الإسلامية التى بين أيدينا .
والله الموفق ؟

عجى هوبرى

الباب الأول

الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية

١ — العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف

يقول ابن خلدون في مقدمته : « اعلم أن العلوم التي يغوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعلّمًا على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدى إليه بفكره وصنف ثقلي يأخذه عن وضعه . والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقف نظره ويبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثاني هي العلوم النقلية الوضعية . وهي تنها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للتمتدّ إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فنحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي ، (الباب السادس — الكتاب الأول — الفصل الرابع — ص ٤٣٥ — طبعة مصطفى محمد) .

فالنظر الفلسفي كما يتبين من رأى ابن خلدون في هذا النص أمر ضييعي يهتدى إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر . حقًا ، إن ابن خلدون لم يقل بهذا إلا من أجل أن يقابل بين علم طبيعي وعلم ثقلي ، ولكن حسبنا أنه قرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدى الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه البشرية . ومعنى هذا أن الناس كلهم والأجناس جميعها عند ابن خلدون ، سواء من ناحية قدرة أفرادها على النظر الفلسفي ، أو من ناحية إمكانية هذا اللون من النظر عندهم . ولا مجال بعد هذا للقول بوجود صفات عقلية موروثة في شعب من الشعوب تمنع أفرادها من البحث في العلوم العقلية .

لكن قد يكون من الحق أن نفرق — كما يقول الدكتور أحمد أمين في

د فجر الإسلام ، (الطبعة السابعة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ - ص ٢٩)
بين المذهب الفلسفي والخطرة الفلسفية ، بين النظر الفلسفي الشامل للكون
والإنسان الذي نجحت بعض الشعوب أو بعض العقليات الممتازة من هذه
الشعوب في تقديمه إلينا في صورة مذهب متكامل الأجزاء ، وبين تلك
الخطرات المتفرقة التي نلتقي بها هنا وهناك عند بعض الشعوب الأخرى
التي أخفقت في أن تقدم لنا مذاهب فلسفية شاملة منظمة . والدكتور
أحمد أمين يميل إلى أن يعزو هذه الظاهرة إلى تمتع شعوب بعضها بصفات
عقلية موروثة (كتمتع الشعب اليوناني بالتفكير الفلسفي المنظم) وإلى
اقتدار شعوب أخرى إلى هذه الصفات (كافتقار الشعب العربي إلى هذا
اللون من التفكير) . ونحن لا نميل إلى هذا الرأي . إذ أن مرد هذا
الاختلاف بين الشعوب إلى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية التي قدر
لشعب من الشعوب أن يوجد فيها فسادته على تنمية ما لديه من إمكانية
النظر العقلي ، وإلى انحطاطها في حياة شعب آخر بما أدى إلى وقوفه عند حد
متواضع في أنظاره الفلسفية وقصوره عن بلوغ درجة الشمول والإحاطة
والتنظيم . وهذا لا يعني أن هذا الطراز الأخير من الشعوب أقل في إمكانية
تفكيره الفلسفي من النوع الأول . فنحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن ،
وما ينبغي لنا أن نؤمن ، بوجود هذا السلم الذي طاب لبعض الساسة
والمفكرين أن يضعوا في أعلى درجاته شعوباً وأجناساً بعينها ، وطاب لهم
أن يضعوا شعوباً وأجناساً أخرى في أحط درجاته . بل نؤمن بأن الشعوب
كلها سواء في قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما في ذلك التفكير الفلسفي
المنظم . وما ذلك إلا لأننا دأبنا أهل تسوية ، كما كان يقال قديماً عن الشعوبيين
بصرف النظر عن أن الدعوة الشعوبية لم تصدر إلا عن العجم ، وبصرف
نظر أيضاً عن الدوافع المغرضة التي أدت إلى أن يقول هؤلاء الشعوبيون
بالأمر في هذه التسوية . نحن أهل تسوية لأننا نؤمن بالتساوي بين

الاجناس في العقل والفهم والحقوق ، ونحن أهل تسوية أيضاً لأننا نؤمن
بضرورة التكافؤ في الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد أيضاً.

بهذا وحده نستطيع أن نضع حداً لكل هذه الآراء التي ذكرها
المفكرون العرب والمستشرقون على السواء يقفون بها تارة في صف العقيلة
العربية يمجّدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون في وجهها
ويزعمون أنها أخط في معدنها أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن
صفات الشعوب الأخرى ، نضع حداً لهذا كله من أجل أن تتجه مباشرة
إلى دراسة البيئة العقلية التي ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفي .
فلعل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب ، والضرب
في هذا السبيل بآراء مختلفة ليس لها حظ كبير من العلم ،

ومع هذا ، فقد يكون من المفيد أن نعرض لبعض هذه الآراء ، مبتدئين
برأى العرب في أنفسهم .

فقد ذهب الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحيرى المتوفى عام ٥٧٣هـ
في كتابه « الحور العين » (حقيقه وضبطه كمال مصطفى - مكتبة الخانجي
١٩٤٨) أن العرب مخصوصة بأمور منها البيان واللغة وعلوم قيافة الأثر
ثم أضاف « وللعرب من صدق الحس وصواب الحدس ، وجودة الظن ،
وصحة الرأي . ما لا يعرف لغيرهم ، ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم ، والصبر
الذي لا يشبهه صبر . . . » (ص ٢١٧) .

والشهرستاني يجعل العرب كالفنود في استعداداتهم العقلية ويقول في
الملل والنحل ، إن أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام
الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ويجعل الروم كالعجم ويقول
إن أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات
واستعمال الأمور الجسدية . ومعنى هذا أن الشهرستاني قد رأى أن العرب

قادرون على البحث الفلسفي الروحاني، وإن كان قد أضاف إلى هذا أن حكمهم في هذا الميدان من قبيل «فلنات الطبع وخطرات الفكر»، أي أنه ليس من قبيل البحث العلمي المنظم.

والألوسي في بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (٣ أجزاء الطبعة الثانية ١٩٢٤ - الجزء الأول) رأى أن العرب (أتم الناس عقولاً، وأكملهم أفهاماً). (أما كمالهم في الفهم فلا أنهم لا يبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وحدة المعية وصدق فراسة) (ص ١٩ - ٢٠). ويبالغ فيقول: (بل قد وصل العرب في الفطنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز) (ص ٢٧). والعرب عند محمود شكري الألوسي أحفظ من غيرهم وأقدر على البيان من غيرهم، وأشجع من غيرهم وأوفى من غيرهم (وأكثر استعداداً من غيرهم لتعلم الصناعات وسائر الفنون العقلية). ويضيف إلى هذا تفوقهم في العلوم الرياضية وفي علوم الطب والتجارة والفلاحة... الخ (ص ١٨١ - ١٨٢).

هذا بعض ما ذكره العرب في امتداح أنفسهم وعقليتهم. وعلى العكس من ذلك، هناك أمثلة أخرى لبعض المؤرخين العرب ممن لهم رأى آخر في الجنس العربي، من ناحية استعداده لفهم العلوم الفلسفية والعقلية.

فالقاضي صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد المتوفى عام ٤٦٢ هـ) صاحب (طبقات الأمم) يذكر عن العرب ما يلي: (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هياً طباعهم للعناية به. ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق السكندی وأبا محمد الحسن الهمداني) (ص ٧٠ - طبعة السعادة بمصر).

والدكتور أحمد أمين له رأى شبيه بهذا. فهو يقول إن العقلية العربية بها نقص واضح قائم فيما (تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظماً أو نثراً -

من ضعف المنطق ، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً : وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً (جفر الإسلام ، الطبعة السابعة ، ص ٤٢) .
 (وإذا نظرت في كتاب كالأغاني أو العقد الفريد أو البيان والتهيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحداً ألفت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع في مكان واحد ، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة) . لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التي اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقي فيها بهذه النظرة الموحدة في التأليف ، فكتاب المواقف للإيجي والملل والنحل للشهرستاني والفصل في المال والنحل لابن حزم ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أيضاً ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لرازي والمباحث المشرقية له أيضاً . . . الخ فيها هذا التبويب في التأليف . ثم أننا لا نرى أن افتقار الكتب التي أشار الدكتور أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام ، بل هو نقص عام في منهج التأليف المعروف حينذاك ، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعي الانسكويدي ، وعلى أي حال ، فإن ما كتبه المرحوم الدكتور أحمد أمين عن العقلية العربية كان متأثراً - فيما يبدو لنا - بما كان يردده بعض علماء الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين عن العقلية البدائية ووصفها بأنها عقلية لا منطقية (من أمثال ليفي بريل) .

وابن خلدون الذي ذكرنا في صدر هذه الفقرة رأيه في العلوم الحسكية من حيث أنها علوم طبيعية توجد في كل الأجناس ، يضيف - بالرغم من ذلك - أن العرب كانوا أبعد الناس عن العلم والصناعة . لكنه لا يعمل هذا بضعف موروث في العقلية العربية ، بل يملئه تعليلاً علمياً . فيقول : لأن الملة (الملة الإسلامية) من أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السداجة والبدواة ، (ص ٤٣ ، من المقدمة) . ولأن الصنائع (٢ - دراسات في علم الكلام)

لأبد لها من العلم ، وألم لا يكتمل وجوده إلا باكتمال العمران . والعرب
في رأى ابن خلدون كانوا أبعد الناس عن العمران لأنهم أعل «اقتباب وعبث»
ولأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب بحكم البداوة التي كانوا عليها
«وبحكم اشتغالهم بالرياسة وتدير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن
معالجة الصناعات حتى العلمية منها التي تركوها للمرووسين من الأعاجم ،
(ص ٣٧ من المقدمة) .

إلا أن أقوال ابن خلدون هنا في العقلية العربية لا يعنى بها حكما على
العقلية العربية بوجه عام ، أو حكما على عقلية الجنس العربى ، بل يعنى بها
حكمه على عقلية عرب شبه الجزيرة فقط في فترة معينة من الزمان ، وهي
فترة ظهور الإسلام . ومن أجل هذا ، نرى أنه أقرب الآراء التي قيلت
حول العقلية العربية إلى الروح العلمية .

* * *

وإلى جانب آراء هؤلاء الكتاب والمؤرخين العرب نجد أن بعض
الكتاب الأوروبيين من المستشرقين قد قدم لنا طائفة أخرى من الآراء
حول العقلية العربية كان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس تارة ، والتعصب
للدين تارة أخرى : ديمهم وجنسهم هم بطبيعة الحال .

ومن الأمثلة على التعصب للجنس ، تلك الآراء التي نادى بها إرنست
رينان E. Renan في كتابه « التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن »
Histoire générale et système Comparé des langues sémitiques
وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية . ورأى أن
العقل السامى بوجه عام لا يقوى على الإبداع النفسى لأن الوحدة والبساطة
هما الطابع الذى يميز الجنس السامى ، (ص ١٨) . وهذه انبساطة لا تمثل
عند رينان ميزة لهذا الجنس بل هي راجعة إلى أنه « جنس غير كامل »

(ص ١٧) . يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة ويعجز عن التأليف بينها في نظرة كلية . ولذلك يرتب رينان على هذا الرأي آراء أخرى مثل أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم نقلوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن ، (من كتابه ابن رشد والرشدية ، نقلاً عن كتاب د في الفلسفة الإسلامية ، للدكتور إبراهيم يويى مذكور - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٧ . ص ١٣) . ولكنه يعود فيقرر أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب - مثل اللاتينيين - مع تظاهروهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملائ بالاناصر الخاصة ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيوم ، (نفس الكتاب ، نفس الموضع ، نفس الصفحة) . ولذلك نجد رينان يفرق في نهاية الأمر بين فلسفة عربية ينظر إليها على أنها مجرد تعريب ، للفلسفة اليونانية ، وفلسفة إسلامية تقوم على علم الكلام ، وهي فلسفة طريفة . (أنظر كتاب د تمهيد في الفلسفة الإسلامية ، للشيخ مصطفى عبد الرازق - ص ١٢) .

وهذا العجز عن التأليف الفلسفي يتجسد عنه أيضاً د ليون جوتييه Léon Gauthier في كتابه د المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ،

Initiation a l'étude de la philosophie musulmane

(نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى - الناشر : دار الكتب الأهلية - الطبعة الأولى ١٩٤٥) . يقول جوتييه : فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد ، دون ربطها بما يجعل منها وحدة ، بن تتركها منفصلاً بعضها عن بعض ، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر - دون واسطة - بوثبة فجائية . أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس ، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى

آخر إذا بدرجات لا تكاد تكون محسّساً بالتقدير الممكن : إنما تسير على نظام الألوان المداب بعضها في بعض . (الترجمة العربية ، ص ١٠٥) .
ويطلق جوتييه على العقلية السامية إسم العقلية المفرقة *séparatiste* وعلى العقلية الآرية إسم « العقلية المجمعّة *fusioniste* » وقد عبر الأستاذ جب Gibl في كتابه الإنجازات الحديثة في الإسلام (أنظر الترجمة العربية تعريب كامل سليمان - منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - ١٩٥٤) عن نفس هذه الفكرة التي تصف العقلية العربية بأنها عقلية مفرقة تعبيراً آخر فوصف الخيال العربي بأن له « تركيباً ذرياً » يقوم على مقابلة « الأحداث المحسوسة منفصلة ومنفردة » (ص ٢٤) . لذلك نراه يوافق الأستاذ ماكدونالد في نهاية الأمر في زعمه بأن العرب كانوا ومايزالون « محرومين من نفهم معنى النظام » .

ولا أدري كيف انتهى جوتييه إلى مثل هذه النتيجة مع أنه مهد إليها بكلام نقله عن المستشرق لابي Lapie عن الفن العربي يشعر بأن العرب قد بحثوا عن نوع من الوحدة في الزخرفة والموسيقى والشعر . حقاً إنهم لم يبلغ درجة « الوحدة العضوية » لكنها وحدة على أي حال تقوم على التكرار : تكرار انجزة الموسيقى ، وتكرار النقش الواحد ، وفي حالة الشعر ، تكرار التفعيلة الواحدة والقافية الواحدة . وعلى هذا الأساس ، لا يكمن الاختلاف بين السامي والآري اختلافاً بين من يفرق ومن يجمع . بل هو اختلاف في منح الوحدة وفي الأساس الذي تقوم عليه ، وليس صحيحاً ما يزعمه جوتييه (الكتاب السابق - الباب الثالث) من أن التزيين الذي قام عليه الدين الإسلامي هو المصدر الحقيقي لاتقاء الوحدة العضوية القائمة على المزج والتجميع عند العرب . فالتزيين لا يستتبع اتقاء الوحدة ، ولم يؤدي في الدين الإسلامي إلى انعدام الصلة بين الله والكون أو بين الله والإنسان . فالصلة موجودة في هذا الدين بين الله ومن

ناحية والإنسان والكون من ناحية أخرى . لكنها صلة لا تقوم على هذا المزج ، أو على هذا التجميع الذى نلتقى به فى المسيحية ، والذى يختلط فيه المستوى البشرى بالمستوى الإلهى . كلا ! إن هذه الصلة قد حافظت على المسافة القائمة بين هذين المستويين . ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن نجى الوحدة التى نلتقى بها فى الفكر الإسلامى وحدة تحافظ على المسافة القائمة بين المستويات ولا تلغيها لإلغاء تاماً يقوم على المزج التام بينها .

ولنتقل بعد هذا إلى أمثلة من تعصب المستشرقين ضد الدين الإسلامى . فقد زعم بعض المستشرقين أن قصور العقلية العربية عن التفلسف والتفكير النظرى — مع ملاحظة أنهم يقدمون لنا هذا الزعم على أنه إحدى المسلمات — ليس راجعاً إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامى نفسه . فها هو ذا المؤرخ الألمانى تيمان g' Tennemann فى كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة » Manuel de l' Histoire de la philosophie (trad. franc. par V. Cousin, paris, 1839' T. I)

يرى أن العرب عاجزون عن أى إنتاج عقلى . لأنهم « لم يستطيعوا إلا أن يشرحوا مذهب أرسطو ويطبقوه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى » . ويزعم أن الكتاب المقدس للعرب (وهو القرآن الكريم) هو المسئول عن ذلك لأنه « يعوق النظر العقلى الحر » (ص ٣٥٩ ، نقلاً من كتاب الدكتور مذكور فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤) . لكن علينا أن نتذكر أن تيمان قد قال هذا الكلام فى القرن التاسع عشر . وهو نفسه يقر بأن « الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة » . وهذا صحيح حتى عصره هو . أما اليوم فقد درست الفلسفة العربية دراسة أوسع وأشمل . واستطاع الكثيرون أن يؤكدوا أصالتها وطرافتها .

وزعم فياسوف فرنسى هو فكتور كوزان V. Cousin فى كتابه
« دروس فى تاريخ الفلسفة » V.Cousin : Cours de l'histoire de la philos.
Paris, 1841, 7. 1 أن المسيحية تمام كل دين سابق ، وقال : « إن الدين
المسيحى ناسخ لجميع الأديان » (ص ٤٨ — ٤٩) . أما الأديان الأخرى ،
أنى ما زالت موجودة مثل البراهمية والإسلام فلم تقدم فى رأيه شيئاً للحضارة
اللهم إلا الانحلال والاستبداد .

وليس لدينا ما نرد به على هذه العصية الدينية النكراء أبلغ من أن
ننقل اعتراضات مستشرق يهودى . يعد فى المرتبة الأولى من المستشرقين ،
ونعنى به المستشرق المجرى إجنس جولده تسيهر I.Goldziher فقد كتب
فى كتاب العقيدة والشريعة فى الإسلام Le dogme et la loi de l'Islam
(نقله إلى العربية الدكتورة محمد يوسف موسى — عبد العزيز عبد الحق —
على حسن عبد القادر — نشرة دار الكتاب المصرى القاهرة ١٩٤٦)
يقول : « إتنا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولاً عن عيوب أخلاقه ،
ومسئولاً كذلك عن ركود عقلى ، وكل ذلك نتيجة لميلونا نحو جنسنا
(فى الترجمة العربية : وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية) ، ومع هذا
فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها
بدل أن يركبها كما يظن » (ص ٢٠ — ٢١) . ثم يقول : « إذآ علينا إن
أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد
فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة
يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . . .
ونتيجة هذا كله ، أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه
الأخلاق » (ص ٢٢) .

لكننا من ناحية أخرى نعلم أن للمستشرق جولده تسيهر رأى خاص

في الإسلام ، وخلاصته أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وكذلك من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التي أرجع إليها جزءا كبيرا من الأحاديث النبوية (أنظر كتاب العقيدة والشرعة في الإسلام - وكتاب العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث الذي ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، (ص ٢١٨ - ٢٤١) . ومعنى هذا ، أن ما اعترف به جولد تسيهر من فضل للإسلام لم يكن فضل هذا الدين ، بقدر ما كان فضل الديانات والفلسفات التي اقتبس منها مادته . ومقاومة هذه الادعاءات في رأينا لن يكون عن طريق افتراض العزلة التامة لعرب الجاهلية ، وعدم معرفة الفكر الإسلامي بالاديان السابقة عليه وبالمؤثرات الفلسفية التي كانت تموج بها شبه الجزيرة . بل سيكون عن طريق مقاومة هذه العزلة الفكرية للعرب في الجاهلية وصدر الإسلام ، والوقوف على المؤثرات الدينية والفلسفية التي أثرت في العقلية العربية آنذاك ، ثم الاهتمام إلى موقف القرآن في الرد على هذا كله .

المنهج العلمي السليم الوحيد في نظرنا يقوم على الاتجاه مباشرة إلى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية في شبه جزيرة العرب في عصر ما قبل الاسلام . إذ لا جدال في أن إطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الأثر في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . لكن إطلاعهم على موقف القرآن منها وردده عليها كان له الأثر الحاسم في هذه النشأة . أما محاولة تفسير هذه النشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تـجد العقلية العربية تارة وتقف في وجهها تارة أخرى ، متجهة في هذا كله اتجاهات تقرم على التعصب الجنسي الأعمى ، فلن يكون هذا منهجنا .

معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية :

ليست كلمة الجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم ، بل من الجهل الذي هو السفه وسرعة الغضب والأنفة . يقول الله تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، . أى السفهاء . وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي ذر : وقد عير رجلاً بأمة (لأنك امرؤ فيك جاهلية) ، وفي معلقة عمرو بن كلثوم :
ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

لكن على الرغم من ثبوت هذا المعنى ووضوحه إلا أن كثيراً من المسلمين يعتقدون أن الفترة السابقة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم والذي اصطلح على تسميتها الجاهلية ، كانت فترة الجهل الذي هو ضد العلم . ويعتقدون أن العرب في الجاهلية لم يكونوا إلا جماعة من البدو بمعين في بدوهم ، بعيدين عن العمران الحضري ، في عزلة فكرية تامة ، لا اختلاط بينهم وبين سائر شعوب الأرض المتعدنة في تلك الحقبة من التاريخ . بل إن بعض مؤرخي الفلسفة من العرب حين أراد أن يؤرخ للفلسفة الإسلامية . استبدت به هذه الفكرة ، حتى قسم تاريخ الفلسفة الإسلامية كلها إلى مرحلتين ، مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط ، ومرحلة الاختلاط . وهو لا يقصد بمرحلة العزلة ، مرحلة الجاهلية ، بل يجعلها تنسحب على حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين حتى أواخر عصر بني أمية ، أما ما يعنيه من العزلة فهو عدم خضوع العرب طوال هذه الفترة الطويلة من تاريخهم للمؤثرات الأجنبية . (الدكتور محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإنساني ، ج ١ الطبعة الثانية . الحلبي ١٩٤٨) . ونحن نفهم الدافع الذي حمل المؤلف إلى هذا القول ، فهو يريد أن يبنى على ذلك أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام ، وأنه كان في نشأته تفكيراً عربياً إسلامياً خالصاً .

لكن إثبات الاتصال في رأينا لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلاً ، بل عن طريق الاعتراف بها أولاً ثم بالوقوف في وجهها والرد عليها ، والوقوف منها موقفاً خاصاً ، وإلزام أتباعها بالحجة فهذه هي الاتصال الحقة في نظرنا . فإذا هيأت الظروف لشعب ما أن يتصل بالشعوب الأخرى المجاورة له ، فإنه لا يملك إلا أن يتأثر بها ويؤثر فيها والقول بعدم تأثيره سيكون بمثابة الحكم عليه بأنه شعب ميت نضبت حيويته . وأصالة هذا الشعب لن تكون إذن في القول بعدم تأثيره ، بل في القول بوقوفه موقفاً خاصاً ضد المؤثرات الأجنبية التي ترسب عليه . وهذا هو ما فعله الإسلام ، إذ أنه قام بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب . ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعاً ما لم يكن هناك تأثير ، لهذه المعتقدات بين العرب ، تأثير يبلع حد الفهم والمدارسة والجدل .

لكن هذا لا يعني أننا نريد أن نرد نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام إلى هذه المؤثرات الأجنبية وحدها . (أنظر في هذا كتاب الدكتور على سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة النهضة ١٩٥٤ ، ص ١٣) لأن القرآن قد تولى الرد عليها أول الأمر ، ثم قام المتكلمون بعد ذلك بدورهم في هذا الرد خير قيام . وبذلك نشأ التفكير الفلسفي في الإسلام . فهذا التفكير إذن لم ينشأ عربياً إسلامياً خالصاً ، لأن القرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له عما يؤكد عدم العزلة ، وهو أيضاً لم ينشأ من المؤثرات أو العوامل الأجنبية وحدها ، إذ لولا رد القرآن عليها ، ووقوفه موقفاً خاصاً منها ، لما نشأ تفكير فلسفي إسلامي .

ليس من شك إذن في أن المسلمين لم يكونوا في عزلة فكرية . بل ليس من شك أيضاً في أن عرب الجاهلية لم يكونوا في هذه العزلة ، حتى لو أردنا

التخفيف من وقع هذا القول وقلنا إن العزلة معناها فقط عدم البحث والجدل . لكن وجود التأثير الأجنبي والاعتراف به لا يعنى - من ناحية أخرى - رد نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى إليه وحده ، إذ أن هذا التفكير لم ينشأ إلا بعد أن رد القرآن والمسلمون على هذه المؤثرات الخارجية . ويبدو لنا أن السؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله لأنفسنا لكى نحدد على ضوءه نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ومدى أصالته ليس هو : هل هناك تأثير أجنبى أم لا ؟ بل هو بالأحرى هذا السؤال الآخر : هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا ؟ والإجابة بالنفى على السؤال الأول فيها إفراط ، كما أن الإجابة بالنفى على السؤال الثانى فيها تفريط . والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السؤالين معا . فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية ، وقلنا بأصالة التفكير العربى الإسلامى من ناحية ثانية .

وسنحاول فيما يلى أن نميش قليلا فى الجو العقلى والروحى الذى كان سائداً فى العرب قبل الإسلام .

القرآن الكريم هو أصدق مرآة للحياة الجاهلية . أما ما وصل إلينا من أدب ، ينسب إلى الجاهلية ، فشكوك فى صحته . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية فى شيء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام نهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين ، (طه حسين : فى الأدب الجاهلى . الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٣ ، ص ٦٣) .

ولا أدل على أننا محقون فى عدم اعتمادنا على الشعر الذى ينسب إلى الجاهليين فى تصوير الحياة العقلية للعرب فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام

أن هذا الشعر قد خلا أو كاد من الحديث عن الدين ، وينساءل هنا الدكتور عنه حسين بحق فيقول : « أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ؟ » ، ص ٧١ . وعلى العكس من ذلك ، فإن القرآن قد أبدع في تصوير هذه الحياة الدينية للجاهليين . ففيه رد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس . « وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه وضخوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة ، ص (٧٠) . بل إن القرآن يمثل لنا العرب في عقلية قوية ، قد جادلوا النبي في غير هداة ، و هم أشداء في خصومتهم له : يقول الله تعالى : « لتنذر به قوماً لداً » . ويقول عز وجل على لسان المشركين : « أألهتنا خير أم هو » . ما ضربوه لك إلا جدلاً . بل هم قوم خصمون . » ولا يعقل أن يكون هذا العنف في الخصومة والجدال عن غير فهم بالمسائل العقائدية التي أثارها القرآن ، ووقف منها موقفه المعروف الذي أراد به أن يردهم عما كانوا فيه من غيٍّ بل ولا يعقل أن نتحدث عن خصومة وجدال ، إلا إذا كان العرب قد فهموا تماماً كل ما جاء به القرآن ، في هذه اللغة الرقيقة الفذة التي كان يحدثهم بها . والنتيجة لهذا أنهم « لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنّة جافة ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة ، (ص ٧٢) . والنتيجة لهذا أيضاً أن الآلة العربية قبل الاسلام كانت متدينة مستنيرة » (ص ٧٣) .

وهذا أمر طبيعي إذا أنقينا نظرة على نشاط الجاهليين وحياتهم الاقتصادية فقد كان للعرب اتصالات بغيرهم من الأمم . كانوا قد اعتادوا

أن يقوموا برحلتين : إحداهما إلى الشام حيث الروم . يقومون بها في الصيف ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبش أو الفرس يقومون بها في الشتاء ، بل إن سيرة النبي تحدثنا أن المهاجرين الأول هاجروا إلى بلاد الحبشة بأمر الرسول . يقول ابن هشام لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية لمكانه من الله وعمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم خراجا مما أتم فيه ، (سيرة ابن هشام ج ١ - ص ٢٩١ - ٢٩٢) وكان من بين هؤلاء المهاجرين الأول رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هاجرت مع زوجها عثمان بن عفان . والرسول لم يأمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة إلا أنها كانت معروفة له ولغيره . وليس من المعقول أن تكون هذه الرحلات قد أدت إلى التجارة فحسب ، بل لا بد أن تكون قد انتهت بالعرب أيضاً إلى استيراد بعض الأفكار والعقائد والثقافة بوجه عام . وبخاصة إذا علمنا بأن من بين الذين كانوا يشتغلون بالتجارة سادة القوم . أعظم رجال قريش ثروة وعقلاً مثل أبو سفيان وتخزمتة بن نوفل وعمر بن العاص .

ديانات عرب الجاهلية

١ - الوثنية

كانت غالبية عرب شبه الجزيرة عبدة أصنام وأوثان . أما تفسير نشأة هذه العبادة ، فقد قدم لنا بصدها أحد الأخباريين ويدعى ابن الكلبي في كتاب (الأصنام) تحقيق المرحوم أحمد زكي باشا ، القاهرة - ١٩٢٥ - الطبعة الثانية ، مطبعة دار الكتب المصرية) نظرية مؤداها أن العرب كانوا أول أسرم على دين إبراهيم (دين الخنفاء) لكن ذريته وذرية اسماعيل ابن إبراهيم تكاثرت بمكة حتى ضاقت بهم ، فأخرج بعضهم بعضاً ، فتنفسحوا في البلاد التماساً للمعاش . وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الحرم . فحينما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة . ومع ذلك ظلوا يمجون ويعتمرون . لكن الأمر انتهى بهم إلى أن نسوا الديانة الخنيفية التي كانوا عليها ، واستبدلوا بدين إبراهيم واسماعيل عبادة الأوثان . وكان أول من غيّر دين اسماعيل عليه السلام هو عمرو بن لحي . وهذه الرواية مشهورة بين الأخباريين ، تختلف في تفاصيلها لكن تتفق في جوهرها أوردها ابن هشام في سيرته ، وجاءت كذلك في الروض الآنف للسهيلى ، وفي بلوغ الأرب للألوسى .

ومصدر هذه الرواية أو مصدر جزء منها فقط ، هو القرآن نفسه يذكرنا الله في أكثر من سورة من كتابه العزيز أن الإسلام يحدد دين الخنيفية : دين إبراهيم ، أو يقتنى أثره مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين » (آل عمران : ٦٨) وكقوله « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً

وما كان من المشركين ، (البقرة : ١٣٥) . ومن أجل ذلك ، فلا ينبغي أن نشكك في صحتها على نحو ما فعل بعض الكتاب العرب . إذ أن ما يتعلق منها بتحول العرب عن دين إبراهيم إلى عبادة الأوثان ، ثم تجديد الإسلام لدين الخلفاء ثابت بورود نص عنه في القرآن الكريم .

كان العرب إذن عبدة أوثان وأصنام . والأصنام جمع صنم ، وهو ما اتخذ إلهها من دون الله في تعريف اللغويين . وأما الوثن فهو مثل الصنم ، أى كلمة مرادفة لتلك الكلمة في عرف بعض العلماء . غير أن فريقاً آخر ومنهم ابن السكبي فرق بين الكلمتين ، فقالوا : إن الصنم هو المعمول من الخشب أو الذهب أو الفضة أو غيرها من جواهر الأرض . وأما الوثن فهو ما صنع من حجارة . وقال بعض آخر إن الصنم ما كان له صورة كالتمثال . وأما الوثن فهو ما لا صورة له . وقالوا العكس أى أن الوثن كل ماله جثة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو من الحجارة كصورة الآدمي ، والصنم الصورة بلا جثة ، ر أنظر تاج العروس ٣٥٨/٩ ووثن ، (٢٧١/٨) د صنم ، ، لسان العرب (٢٤١ / ١٥) ، (٢٣٣ / ١٧) ، انقاموس (١٤١/٤ ، ٢٧٤) — نقلا عن الدكتور جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام — الجزء الخامس (القسم الديني) — مطبعة المجمع العلمي العراق ١٩٥٦ — ص ٧٦ — ٧٧) . وكانت الكعبة مقر أوثان العرب وأصنامهم ولذلك كان لمكة وكانت لقريش باعتبار أنها سدة الكعبة والقبيلة التي احتفظت بإدارة الكعبة والإشراف عليها مكان الصدارة على كل مدن الحجاز وقبائلها . أما أشهر آلهة الكعبة فكان هبل . وكان صنم هبل على صورة إنسان . ذكر المؤرخون أنه كان من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى . أدركته تريش كذلك فجعلت له يداً من ذهب . ومن أقدم الأصنام ، التي عبدها العرب الصنم « مناة » . وقد نصب على ساحل البحر الأحمر بين

مكة والدينة وكان معظما عند الآوس والخزرج بخاصة ، وإن كانت المباش
العربية الأخرى قد اشتركت في تعظيمه والحج إليه . ومن أقدمها وأشهرها
كذلك الصنم اللات وكانت له شهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب
الحجاز أيضاً ، وعند ظهور الإسلام كان معبده في مدينة الطائف . ومن
بينها كذلك العزى ، ويظهر أنها كانت نخلة إلى الشرفى من مكة كان على
العرب أن يحلوا عندها ويطوفون بها بعد حجهم وطوافهم بالكعبة . وفي
رواية أخرى أنها كانت بيتاً به نخلة قدسها العرب ، لاعتقادهم بأن أرواح
الآلهة قد حلت فيها . وقد ورد ذكر هذه الأصنام الثلاثة في القرآن :
« أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » (سورة النجم : ١٩) .
وهذه الأصنام الثلاثة كانت إنثاء في نظر الجاهليين . وكانوا يقولون عنها :
« هن بنات الله » ، وهن يشفعن إليه ، . وكانت شبه جزيرة العرب تعج
بعدد كبير من هذه الأصنام . وبالعبادة والأماكن المقدسة التي انتشرت فيها
انتشاراً واسعاً .

ويقدم القرآن الكريم جواباً عن فلسفة القوم وتعليلهم لعبادة الأصنام
واتخاذهم لها أولياء من دون الله . فيقول عز وجل : « والذين اتخذوا من
دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . إن الله يحكم بينهم في ما هم
فيه يختلفون » (الزمر : الآية ٣) إذن ، لم تكن غالبية عرب الجاهلية
زنادقة أو ملاحدة ينكرون وجود الله بل كانوا مشركين ، قدسوا أصنامهم
ليتخذوا منها شفعاء عند الله ، وهذا الشرك ينطوى على الإقرار بوجود إله ،
ما في ذلك ريب . ألم يكن أبو الرسول صلى الله عليه وسلم يدعى عبد الله ؟
ألا يوجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تثبت أن قريشاً والعرب كانت
تقر بوجود إله . بل تقر بوجود الله ؟ مثل : « ولئن سألتهم من خلق
السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله ، فأنى يؤفكون »

(العنكبوت : ٦١) . ومثل : « واثن سألتهم من خلق السموات والأرض ،
ليقولن الله . قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » (لقمان : ٢٥) . ومثل :
« واثن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ،
ليقولن الله . قل الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعقلون » (العنكبوت : ٦٣) .
لكن إذا كان من الحق أن نقول بأن الشرك ينطوي على الإقرار بوجود
الله ، فإنه ينطوي كذلك على الإقرار بوجود أنداد الله ، يحبها المشركون
كحب الله : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب
الله » (البقرة : ١٦٥) . وهذا إن لم يكن معناه الكفر أو الزنادقة بالمعنى
الفلسفي فإنه كفر وأى كفر في المعنى الإسلامى لهذه الكلمة .

هذا التوحيد المشرك أو هذا الإيمان بالله والشرك به في الآن نفسه
يمثلان عقيدة السواد الأعظم من الجاهليين . قال تعالى « وما يؤمن أكثرهم
بالله إلا وهم مشركون » (يوسف : ١٠٦) لكن هذا لم يمنع من وجود نفر
قليل منهم لم يؤمنوا بالله إضلاًفاً . وكان هؤلاء هم الكفرة الزنادقة بالمعنى
الفلسفي . وهم « الدهريون » أو « الدهرية » وهذه الكلمة تماثل كلمة :
« الماديين » في الفلسفة الحديثة ، وتعبّر عن الاتجاه الفلسفي الذي ينكر
أصحابه وجود الله ، وينكرون الخلق ، ويردون كل ما يحدث في العالم إلى
فعل القوانين الطبيعية . وهي مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التي
تقول بلسان الكفار « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
إلا الدهر » . وما لهم بذلك من علم . إن هم إلا يظنون » .

ويبدو أن هذا المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس ، عن
طريق قوافل التجارة ، لأن الدهرية هي (الزروانية) من كلمة : زرفان
أو زروان بمعنى الدهر في الفارسية ، وفي الأخبار أن هذا المذهب قد أصبح
ديناً يجاهر الناس به في بلاد فارس في عهد يزدجر الثاني (٤٣٨ - ٤٥٧ م)

من ملوك الدولة الساسانية التي حكمت فارس قبل الإسلام واستمرت في
الحكم من عام ٢٢٦ إلى عام ٦٥١ م حين فتح العرب فارس .

(أنظر دى بور : تاريخ الفلسفة - ترجمة أبو ريذة - الطبعة الرابعة

عام ١٩٥٧ - ص ١٥) .

لكن إذا كان معظم الجاهليين قد آمنوا بالله وأشركوا به ، وكان نفر قليل
منهم فقط هم الذين أنكروا وجوده إطلاقاً ، فقد حدث العكس فيما يتعلق
بإيمانهم بالبعث أو النشور ، واعتقادهم بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة
الدنيا . فإن معظم الجاهليين قد أنكروا هذا البعث ، والذين آمنوا به لم
يكونوا إلا قلة .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد بإنكار معظم عرب الجاهلية
للبعث مثل : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » (الأنعام ٢٩)
ومثل : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعدا
عليه حقاً ولكن الناس لا يعلمون » (النحل ٢٨) وهذه الآية كما أنها تشهد
بإنكارهم للبعث ، فهي تشهد بوضوح أيضاً على إيمانهم بالله . ومثل :
« وقالوا إذا كنا عظاما ورفائاً أننا لمبعوثون خلقاً جديداً . قل كونوا
حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم . فسيقولون من يعيدنا ؟
قل : الذي فطركم أول مرة فسينشئهم من جديد . وإليك رؤوسهم . ويقولون
متى هو ؟ قل : عسى أن يكون قريباً » (الإسراء ٤٩ ، وما بعدها) .

هذا هو موقف غالبية عرب الجاهلية بالنسبة إلى البعث . (غير أن
فريقاً من الجاهليين كما يقول أهل الأخبار كان يؤمن بالبعث وبالْحشر
بالأجساد بعد الموت ، ويستشهدون على ذلك (بالعقيرة) وتسمى (البلية)
أيضاً . ويقصدون بذلك عقر ناقة أو جمل أو بقرة أو شاة عند قبر ميت ،
فلا تelf ولا تسقى حتى تموت جوعاً وعطشاً ، أو يحفر لها وتترك فيها
(٣ - دراسات في علم الكلام)

إلى أن تموت . ويذكر أيضاً أنهم كانوا يعكسون رأس الناقة أو الجمل أى يشدونّه إلى خلف بعد عقر إحدى القوائم أو كلها لكيلا تهرب ، ثم يترك الحيوان لا يعلف ولا يسقى حتى يموت عطشاً وجوعاً ، وذلك لأنهم كانوا يرون أن الناس يحشرون ركباناً على البليات ومشاة إذا لم تعكس مطاياهم عند قبورهم (تاج العروس ، ١٠ / ٤٣) ، اللسان (١٨ / ٩٢) والنهاية (١ / ١١٥) نقلاً عن جواد على ج ٥ ، ص ٢٥١ .) وأنهم كانوا يطلقون مصطلح (د الزام ، على الموت والحساب) (المخصص ، ٦ / ١٢٢) ، اللسان (١٦ / ١٥) وفي رواية أن بعض المشركين كان يضرب راحلة الميت بالنار وهي حية حتى تموت (الأغانى ، ١٦ / ٤٨) نقلاً عن جواد على نفس الموضع وإذا صح هذا ، فإن اعتقاد بعض الجاهليين بالبعث كان يشبه اعتقاد قدماء المصريين فيه .

ب - النذر والحس

ويتصل بعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية عقيدتهم في النذر . وهي عقيدة مشهورة ليس فقط عندهم ، بل عند غير العرب من الأمم وعند كل الأديان حتى البدائية منها ، وهي تقوم كما ورد في دائرة المعارف البريطانية على أن يتوسط الناذر إلى إلهه وآلهته بأن تجيب مطلبه ، أو تدفع شراً معيناً ، عنه ، وعليه تقديم كذا من النذور . فهنا عقد ووعد بين طرفين في مقابل تنفيذ شرط أو شروط ، أحد طرفيه السائل صاحب النذر ، أما الطرف الثاني فهو الإله أو الآلهة . وأما الشروط فهو تنفيذ المطالب التي يريدها الناذر . وأما النذر فهو أشياء مختلفة ، قد تكون ذبيحة ، وقد تكون جملة ذبائح ، وقد تكون نقوداً ، وقد تكون فاكهة أو زرعاً ، وقد تكون أرضاً ، وقد تكون حبساً لإنسان يهب نفسه أو مملوكه أو ابنه لإلهه أو لآلهته . وقد يوهب ما في بطن المرأة وما في بطن الحيوان . وقد يكون النذر حيوانات حية ، وهكذا نجد مادة النذر كثيرة مختلفة متباينة بتباين الأشخاص (نقلا عن دائرة المعارف البريطانية ، ج ٥٢ ، ص ٢٦٠ ، مادة نذر - وعن دائرة معارف الأديان ، ج ١٢ ، ص ٢٦٤ - نقلها جواد علي ج ٥ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

ولا يهمننا هنا إلا النذر بالأشخاص بصفة خاصة ، لأن فيه تقريراً للحياة الروحية عند عرب الجاهلية ، وهو ما نسعى إلى الوقوف عليه في هذا الفصل . ولأن فيه كذلك دحضاً للفكرة الشائعة عن هؤلاء العرب الجاهليين . ونحن نجد هذا النوع من النذر مذكوراً في القرآن الكريم في سورة آل عمران : (إذ قالت امرأة عمران : رب إنى نذرت لك ما في بطني محرراً ، فتقبل منى ، إنك أنت السميع العليم . فلما وضعتها . قالت رب إنى وضعتها

أثى ، والله أعلم بما وضعت ، وليس الذكر كالأثى ، وإثى سميتها مرزوم -
وإثى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) (آل عمران الآية ٣٥
وما بعدها) .

وكان بعض نساء الجاهلية ينذرن أن يجعلن أولادهن (حساً) إن شفى
الرب ابنها من مرض ألم به . واخمس هم المتشددون في الدين في تعريف
أهل اللغة (والأخمس هو الذى وهب نفسه أو الذى يهبه أهله إلى الآلهة
فينصرف في خدمتها . ومن هنا قيل للتصليبين في دينهم والقائمين بتنفيذهم
بشدة (الخمس) وذلك لانصرافهم انصرافاً تاماً إلى خدمة الآلهة . والعادة
أن يؤدى ذلك إلى التشدد والتزمّت بحكم هذه الحياة التى يحيونها) (جواد
على ص ٢٠٠) .

قال ابن هشام في سيرته نقلاً عن ابن اسحق (وقد كانت فريش
— لا أدري قبل الفيل أو بعده — ابتدعت رأى الخمس رأياً رأوه وأداروه
فقالوا نحن بنو إبراهيم وأهل الحرم وولاية البيت وقطان مكة وساكنيها
فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب
مثل ما تعرف لنا فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم فإنكم إن
فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمكم وقالوا قد عظموا من الحرم فتركوا
الوقوف على عرفة والإفاضة منها وهم يعرفون ويقولون أنها من المشاعر
والحج ودين إبراهيم صلى الله عليه وسلم ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها
وأن يفيضوا منها) (سيرة ابن هشام ج ١ - حديث الخمس - الطبعة الأولى
بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٩ هـ - ص ١٧٩) .

ثم يمضى ابن إسحق في حديثه عن الخمس . فيقول : دثم ابتدعوا في
ذلك أموراً لم تكن لهم حتى قالوا لا ينبغي للحمس أن يأنقطوا الأقط
ولا يسلثوا السمن وهم حرم ولا يدخلوا بيتاً من شعر ، ولا يستظلموا إن

استظلوا إلا من بيوت الأدم ما كانوا حراماً (بيوت الأدم المصنوعة من
الجلد) (نفس الموضع) .

وكان الحمس يشقون على أنفسهم حتى كانوا يتخرجون من المرور في
ظل وهم حرم أو الوقوف تحت سقف ، ولذلك صاروا يدخلون من أظهر
البيوت لئلا يظلمهم ظل . وقد قضى الإسلام على هذه العادة وحرّمها ونزل
الوحى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى ،
وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » (البقرة ،
١٨٩) . بل إن الإسلام قد حرم هذه الحركة كلها ، على الرغم من أننا
نستطيع أن نعدّها أول مظهر للحياة الصوفية عند العرب ، وعلى الرغم مم
تشهد به من معرفة العرب بأحوال الزهد والتقشف في العبادة . وذلك
لأن الحمس قد اشتطوا في زهدهم حتى كان الرجال منهم يطوفون بالكعبة
عراة وهم حرم ، أما النساء فكانت الواحدة منهن تضع ثيابها كلها إلا
درعاً مفرجاً عليها ، ثم تطوف فيه . ولذلك نزل الوحى : « يا بني آدم
خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب
المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق
قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . كذلك نفصل الآيات
لقوم يعلمون » .

. * *

ولم تقتصر وثنية القوم على عبادة الأصنام والشرك بالله عن طريقها
وتقديم الذنور إليها ، بل تمثلت كذلك في اعتقادهم بأثر الجن في حياتهم
حتى تصورهم آلهة وشركاء لله في إدارة دفة هذا الكون . وقد يكون مرد
ذلك إلى اعتقاد الجاهليين بمخالطة الأرواح لهم ، وسكنائها في كل مكان من

هذه الأرض مع قدرتها على النفع والضرر . وليس الجاهليون بدعا في ذلك فقد كان هذا الاعتقاد معروفا عند العبرانيين والبابليين والإغريق والرومان والمصريين والهنود . وقد قسموا الجن إلى طائفتين : خبيث وطيب ومن خبيث الشيطان والشياطين . أما الطيب فهم الملائكة جنود الله . لكن يبدو أن هذا هو تقسيم العبرانيين للجن . أما الجاهليون فالأغلب أنهم كانوا يعتقدون أن الجن كلهم خبيثاء يؤذون . أما الملائكة فهم عندهم روحانيون ، أى أنهم من أرواح .

وليس من شك في أن فريقاً من عرب الجاهلية قد عبد الملائكة والجن معاً كما يتبين ذلك من الآية الكريمة : « ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانه أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن ، أكثرهم بهم مؤمنون » (سبا ، الآية ٤٠ - ٤١) بل إنهم زعموا وجود نسب أو مصاهرة بين الجن وبين الله : « وجعلوا بينه وبين الجن نسباً . ولقد علمت الجنة أنهم لمحضرون ، (الصفات . الآية ١٥٨) . وكان الجاهليون يعتقدون أن الملائكة إناث ، فهم يمثلون عندهم بنات الله : « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً » (الإسراء - الآية ٤٠) . أو هذه الآية الأخرى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً . أشهدوا خلقهم سكتكتب شهادتهم ويسألون » (الزخرف ، الآية ١٩) .

أما الجن ، فقد أسكنها الجاهليون المواضع الموحشة المفقرة . وطالبوا فسروا حدوث العواصف والزوابع بسببها وللجن عندهم قدرة على التشكل بالشكل الذي تريده ، لكنها تقوم بأعمالها في الغالب بشكل غير منظور لأنها أرواح .

وقد أضاف الجاهليون إلى بعض الناس من ذوى المواهب القدرة

على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر وهؤلاء هم الكهان . وهم بمثابة الأحيار عند اليهود والرهبان عند النصارى . والكهان هم المنتبئون بالغيب . وقد كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم في كل أمر عظيم ، للتنبؤ لها عما ستفعله في المستقبل (وهذه هي الكهانة الحقيقية) وإما للتفرس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها ، أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلاً (وهذه هي العرافة) . ويتصل بالكهانة والعرافة علوم القيافة والفراسة التي كان يمارسها الكهان أيضاً ويشاركون في ممارستها الناس العاديون . والقيافة نوعان : قيافة الأثر وتقوم على تتبع آثار الأقدام والاختفاف والحوافر لمعرفة أصحابها . ويحكى أن أهل القيافة كانوا يفرقون بين أثر قدم الشاب والشيخ ، وقدم الرجل والمرأة (والبكر والثيب) . وقيافة البشر وهي تقوم على الاستدلال بهيئات أعضاء الشخصين على المشاركة والاتحاد في النسب والولادة . أما الفراسة فهي الاستدلال بهيئة الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله وورثاته (كبر الدماغ - دليل على العقل - كبر الرأس تدبير وعقل - تنوء الجبهة فهم وإدراك وصغرها واستدارتها جهل - وخشونة الشعر دليل على الشجاعة . وتفريق الأسنان ضعف - وغور العين خبث ، ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام . والأزلام هي الأسهم التي يكتب عليها عبارات يفهم منها جمل من نوع الجمل التي لها علاقة بفعل أو نهى عن فعل ، يحملها الكاهن معه أو توضع عند سادن الصنم ، فإن جاء أحد يريد الاستقسام أجال الكاهن أو السادن الأزلام فما يخرج يعمل به . ومن طرق التنبؤ المعروفة عند الجاهليين أيضاً : الزجر ، وهو رمي الطيور بالحصاة ثم يصيح الرامي ليفزعها ويذجرها وعندئذ يراقب حركة طيراتها فإن تيامنت تفاءل بها وإن تشامت أى تياسرت تشامم بها .

ولا أدل على اعتقاد الجاهليين بشيوع الأرواح في عالم المادة والحيوان من عقيدتهم في التناؤل والتشاوم . فهناك حيوانات معينة عندهم لها أثرها في حياة الإنسان مثل الغراب والديك والبومة والغول والحيات والسحالي والعفاريت (أنظر في ذلك : الأساطير العربية قبل الإسلام — للدكتور محمد عبد المعيد خان ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٥١ — نقلاً عن جواد علي ج ٥ ص ٤٠) . وقد ورد في الحديث أن الرسول كان يتفأل ولا يتطير أى لا يتشائم ، وذلك لما في التناؤل من أثر طيب من أعمال الإنسان . وفي حديث « الطيرة شرك » .

ولا أدل على ذلك أيضاً من عقيدتهم في السحر واعتقادهم بأن السحرة قادرين على مداواة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة من جسم المريض ، وبخاصة بتخليص جسم المجنون من الجن لأن الجنون عندهم من عمل الجن . والطب في اللغة هو السحر . ومن طرق السحر المعروفة عند الجاهليين النفث في العقد الذي دلت عليه الآية الكريمة : « ومن شر النفاثات في العقد » (الفلق ، الآية ٤) . وهو عبارة عن عقد سبع عقد في أوراق نبات أو حبل . والنفث فيها بالفم مع وضع مادة سحرية فيها .

وهكذا نرى أن وثنية الجاهليين يتسع معناها حتى تصبح إيماناً بشيوع الأرواح في الطبيعة . وما كنا لتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وعالم المادة الذي تألفه عقولنا الآن . وأياً ما يكون الأمر ، فإن الوقوف على وثنية الجاهليين في الصورة التي قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الإسلام . وتصحح الفكرة الشائعة التي تصورهم لنا ملحدتين كأشد ما يكون الإلحاد ، فرقين في المادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم أرواحي شيئاً .

(ج) الحنفاء

لم يرد في القرآن الكريم اسم للدين الذي ينسب إليه الحنفاء على النحو الذي نسب به اليهود إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية مثلاً ، مما يدل على أنها ليست ديانة خاصة من ديانات أهل الجاهلية ، بل هي صفة أطلقت على من عرف ببذخ الشرك وبميله إلى التوحيد . فقليل له « حنيف » في المفرد وجمعه « حنفاء » (أنظر في كلمة حنيف السور والآيات الآتية : البقرة . ١٣٥ - آل عمران ، ٦٧ - النساء ، ١٢٥ - الأنعام ٧٩ ، ١٦١ - يونس ، ١٠٥ - النحل ١٢٠ ، ١٢٣ - الروم ٣٠ - وانظر في كلمة حنفاء سورة الحج الآية ٣١ ، وسورة البينة الآية ٥) . وقد صور الإسلام نفسه للعرب منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الحنيف . يقول الله تعالى : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (النحل ١٢٣) . وأخبرهم أن هذا الدين هو « فطرة الله التي فطر الناس عليها » . وقد رأينا سابقاً أن هذا هو السبب الذي من أجله ذاع بين المسلمين أنهم يجددون دين إسماعيل وإبراهيم ، وأن الجاهليين انحرفوا عن هذا الدين القيم إلى عبادة الأوثان ، وأن على العرب أن يرتدوا عن الوثنية إلى التوحيد مرة أخرى ليقتفوا أثر الحنفية السمحاء . ولا تكاد توجد آية من القرآن الكريم تتحدث عن إبراهيم عليه السلام إلا وتذكر أنه كان حنيفاً وكان مسلماً وما كان من المشركين . اللهم إلا آيات السورة المسماة باسمه : سورة إبراهيم ، إذ أن مما يلفت النظر أنه لم يرد في هذه السورة كلها كلمة حنيف أو حنفاء ، وإن كان قد نص في آياتها على الدعوات التي وجهها إبراهيم لربه أن يحنبه هو وبنوه عبادة الأصنام ، « ولذا قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنى أن نعبد الأصنام » (سورة إبراهيم ، الآية ٣٥) .

ومن الحنفاء المشهورين في الجاهلية الذين قال الاخباريون عنهم لمهم
نبذوا عبادة الأصنام : قس بن ساعدة الإيادي ، وزيد بن عمرو بن نفيل
وأمية بن أبي الصلت ، ووکیع بن زهير الإيادي ، وسيف بن ذی یزن ،
وورقة بن نوفل القرشي ، والمتليس بن أمية السكناني ، وزهير بن أبي سلمي
وخالد بن سنان وغيرهم . وقد شك الدكتور طه حسين في كتابه في الأدب
الجاهلي في شخصية المتليس ، وشك في كل الشعر المنسوب إلى أمية ابن أبي
الصلت . والمتليس ، وزهير بل شك في كل الشعر المنسوب إلى الحنفاء .
إذ يقول : « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصلت
وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا
إتحله المسلمون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للإسلام قدمة وسابقة في البلاد
العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء
والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل » . (ص ١٤٨ من
الأدب الجاهلي) وقد يكون ثمة دافع حقيق إلى هذا التشكك ، بخلاف
الدوافع الفنية النقدية التي أقام الدكتور عليها بحثه . ذلك أن بعض
المستشرقين من أمثال كليمان هوار (المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — نقلا عن
طه حسين ص ١٤٥) من وقف « موقف المستيقن المطمئن » إلى شعر أمية
مثلا بل وجعله مصدراً من مصادر القرآن ، يضاف إلى المصادر العديدة
الأخرى التي قال بها المستشرقون للقرآن . لكننا نرى أنه حتى ولو كان
هذا الشعر الذي نسب إلى الحنفاء مزيفاً كله ، وحتى ولم يقل به أصحابه
الذين نسب إليهم ، وحتى ولو كان واضعوه الحقيقيون هم المسلمين الذين
جاءوا من بعد ، فإنه على أي حال يصور عقيدة هؤلاء الحنفاء تصويراً
ضيقاً . وسيان بعد ذلك إن كانوا قد نطقوا فعلاً بهذا الشعر المنسوب إليهم .
أم كان المسلمون الذين جادوا من بعدهم هم الذين أنطقوه ما لم يقوله .
أما فيما يتعلق بمعرفة النبي لشعر أمية ، وأنه كان مصدراً من مصادر القرآن .

فيما يزعم بعض المستشرقين ، فوقفتنا من ذلك هو موقفنا بالنسبة إلى كل تأثيرات اليهودية والنصرانية والخنوصية التي زعم المستشرقون أنها أثرت في القرآن والأحاديث النبوية على السواء . وخلاصة موقفنا هذا أننا حتى لو سلمنا بأن النبي قد عرف كل هذه المؤثرات وأحاط بها ، وهو أمر مشكوك فيه إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى رجل أمي ، فإن هذا لا ينفي مطلقاً أن القرآن نزيل من لدن عزيز حكيم ، وأن الأحاديث النبوية الصحيحة من وحى الله تعالى . لأن الرسول لا يتطرق عن الهوى ، وكل ما صدر عنه إن هو إلا وحى أوحى له به . ولا نرى في القول بوجود تشابه بين مادة الأحاديث مثلاً ومادة هذه التعاليم ما يضير الإسلام لأن الإسلام لم يأت ليُلغى الأديان السابقة ، بل ليتمم رسالتها . ونحن نرى في كل هذا أمراً طبيعياً . بل إننا نرى أن الشاذ حقاً وأن ما يضير الإسلام حقاً أن يكون قد جاء كتابه المقدس أو تكون قد جاءت الأحاديث النبوية خلواً من ذكر هذه العقائد والتعاليم . إن القرآن يذكرها ، والأحاديث النبوية تذكرها ، ليحدد الإسلام موقفه منها ، فيقبل ما كان متفقاً وما جاء به ، قل أو كثير ، وينفي ما حور وحرف منها قل أو كثير . وبين أوجه النقص التي اشتمل عليها باعتبار أنه متمم لها وخاتم الدعوات . وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الأديان السابقة ، بل إلى التعاليم الخنوصية نفسها التي لا بد وأنها كانت منتشرة بين العرب عند ظهور الدين الجديد وأراد هذا الدين أن يحدد موقفه منها ليكون القوم على بينة من أمرهم بصدها .

فلا بأس إذن من أن نذكر بعض أشعار الخنفاء ؛ أيأ كانت عقيدتهم التي لا شك في وجودها قبل الإسلام بدليل ذكر القرآن لها ، ولا شك في وجود من يمثلها . وبهذا فإنها على أي حال تصور لنا معالمها . وتدلنا على بعض مبادئ الحياة الروحية التي كان يحياها الجاهليون .

من بين هؤلاء الخنفاء زيد بن عمرو الذي يروى صاحب الأغاني (ج ٣) أنه كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع من أكل ذبائحهم وكان يقول يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فتزعى فيه وتذبجوها لغير الله . والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على دين إبراهيم غيري .

ومن شعره :

عزلت الجن والجنان عني	كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابتيتها	ولا صنمى بنى طمس أدير
ولا عتبا أدين وكان رباً	لنا في الدهر إذ حللى صغير
أرباً واحداً أم ألف رب	أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفنى	رجالاً كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ير قوم	فيربو منهم الطفل الصغير

ومن بين الخنفاء كذلك ورقة بن نوفل . يقول عنه صاحب الأغاني : هو أحد من اعتزل عبادة الأوثان في الجاهلية وطلب الدين وقرأ الكتب وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان . ثم يضيف وكان امرأ تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب .

ومن شعره :

أقول إذا مازرت أرضاً مخوفة	حنانك لا تظهر على الأعاديا
حنانك إن الجن كانت رجاءهم	وأنت إلهى ربنا ورجائنا
أدين لرب يستجيب ولا أرى	أدين لمن لا يسمع الدهر داعياً
أقول إذا صليت في كل بيعة	تباركت قدأ كثرت باسمك داعياً

ومن بينهم كذلك أمية بن أبي الصلت الذي روى عنه أنه قال : أصدق

كلمة قالها شاعر كلمة لييد . « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » . وروى عنه كذلك أنه قال : « كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنفية زور » . وقال صاحب الأغاني عنه : « كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها ولبس المسوح متعبداً وكان بمن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية وحرّم الخمر وشك في الأوثان . وكان محققاً والتمس الدين وطمع في النبوة لأنه قرأ في الكتب أن نبياً يبعث من العرب . فكان يرجو أن يكون هو . قال : فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم قيل له هذا الذي كنت تستريث وتقول فيه . فحسده عدو الله . وقال وإنما كنت أرجو أن أكونه . فأنزل الله فيه عز وجل : « واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها » .

ومن شعره :

أحمد الله بمسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربّي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطانا
إلا نبى لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس محيانا

ولذلك قال النبي عنه : « آمن لسانه وكفر قلبه » (المعارف ص ٢٨) .
ومنهم كذلك خالد بن سنان الذي يروى أن النبي قال فيه : « ذلك نبي أضاعه قومه » . وأنت ابنته رسول الله صلى الله عليه وسلم فسميته يقرأ :
قل هو الله أحد : فقالت كان أبي يقول ذا ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٩) ،

(د) الصابئة

وردت كلمة « صابئة » ، أو « الصابئون » ، في القرآن الكريم في بعض الآيات (سورة المائدة ، الآية ٦٩ - سورة البقرة ، الآية ٦٢ - سورة الحج ، الآية ١٧) ويبدو من هذه الآيات أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص ، وأنها كانت تمثل طائفة مثل اليهود والنصارى .

ويقال في اللغة صبا الرجل إذا عشق وهوى ، ويقال أيضاً صبا إذا مال وزاغ . وعلى هذا ، فالصابئة في رأى الإسلام جماعة مالوا وزاغوا عن عبادة الله الواحد ، وعشقوا الكواكب ، وعبدوها من دونه تعالى ، فأشركوا به . وبهذا الاعتبار ، يكون الصابئون مشركين وثنيين بمعنى من المعاني ، استعاضوا عن عبادة الأوثان والأصنام بعبادة الكواكب . ويبدو أن هذه الديانة كانت منتشرة بوجه خاص بين العرب الجنوبيين الذين عبدوا القمر والشمس والزهرة ، وكان القمر في هذا الثلاث يرمز إلى الأب والزهرة إلى الدين ، والشمس إلى الأم . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن بعض العرب قد سجدوا للشمس والقمر ، ونهاهم عن ذلك « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون » (فصلت ، الآية ٣٧) وأشار أيضاً في كتاب الله إلى أن بعض العرب قد عبدوا نجماً يقال له الشَّعْرَى ، وهو نجم وقاد يتبع الجوزاء . وذلك في قوله تعالى : « وإِنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى » (النجم ، الآية ٤٩) .

وأشير أيضاً في الكتاب إلى عبادة قبيلة سبأ الحيرية وملكتها بلقيس للشمس . ففي حديث الهدد اميدنا سليمان يقول القرآن الكريم : « وجئتك من سبأ نبأ يقين إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها

عرش عظيم وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون ، (النمل ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤) .
والصابئة بهذا كلمة ضد الخنفاء . لأن الصابئين مشركون ، والخنفاء غير مشركين . وقد صور القرآن الكريم هذا التناقض بين الديانتين تصويراً بديعاً على لسان سيدنا إبراهيم الخليل ، أول الخنفاء ، على النحو التالي :
« وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً . قال هذا ربي . فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي . فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي . هذا أكبر . فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (سورة الأنعام — الآيات من ٧٥ — ٧٩) .

لكن الشهرستاني يروى لنا نشأة الصابئة والفرق بينها وبين ديانة الخنفاء على النحو التالي : « وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين أحدهما الصابئة والثانية الخنفاء . فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج في معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب . والجسماني بشر مثلنا يأكل ويشرب مما نشرب يمانلنا في المادة والصورة : قالوا : « لئن أطلعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لحاسرون » . والخنفاء كانت تقول إنا نحتاج في المعرفة والطلعة إلى متوسط من جنس البشر يكون درجته في الطهارة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يمانلنا من حيث البشرية ويميزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ويناق إلى نوع الإنسان بطرف البشرية . وذلك قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » وقال جل ذكره : « قل سبحان ربي هل كنت إلا

بشراً رسولاً ، (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٧٠ - ٧١ - المجلد الثاني بالمطبعة الأدبية بسوق الخضار ، ١٣١٧ هـ) .

هذا هو الأصل في نشأة الصابئة . وإذا كان هذا صحيحاً فإن شقة الخلاف بينهم وبين الخنفاء بل بينهم وبين المسلمين أنفسهم لا بد أن تضيق إذ أن الصابئة بهذا الاعتبار لن يكونوا مشركين ، بل هم موحدون مبالغون في الاعتماد على الروحانيات . ويبدو أن الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر الصابئة تفرق بينهم وبين المشركين . اقرأ مثلاً قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا . إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (الحج ، الآية ١٧) . واقرأ أيضاً كيف أن الله تعالى يطمئن بعض الصابئة من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، الأمر الذي يدل على أن الصابئة أو أن بعضهم ليسوا بكفرة وليسوا مشركين ، يقول تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة : ٦٢) ففي هذه الآية وغيرها نجد أنفسنا بصدد فريق خاص من الصابئة ، لانستطيع أن نعدهم مشركين بالله .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الاتجاه الروحي الخالص للصابئة لم يكن إلا في أول عهدها فقط . ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة بعد أصحابها الكواكب من دون الله .

لكن إشراك الصابئة بالله وعبادتهم للكواكب جاء مع تطور هذه العقيدة التي رأينا نشأتها الروحية الخالصة . ويفسر لنا الشهرستاني هذا التطور على النحو التالي : « ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت . فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت . . . وربما نزلوا عن الهياكل كل » (٤ - دراسات في علم الكلام)

إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عن الإنسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام ، وكان الخليل مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الحنيفية السمحة السهلة ، (ج ٢ ، المجلد الثاني ، ص ٧١) .

وفي رسالة الإمام غفر الدين الرازى عن الفرق ، وهي الرسالة المسماة « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (مراجعة وتحرير ، على سامى النشار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية) يبين لنا الرازى هذا التطور الذى لحق الصابئة على النحو التالى : « فى الصبائية : قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالقه هذه الكواكب السبعة والنجوم . فهم عبدة كواكب . ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصبائية فاستدل إبراهيم عليه السلام فى حدوث الكواكب بما حكى الله تعالى عنه فى قوله « لأحب الأفلين » ، وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً : فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من ههنا عبادة الكواكب (ص ٩٠) .

* * *

لذلك ، علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئة حنفاء وصابئة مشركين . والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهياكل التى أقاموها وكانوا يختلفون إليها للعبادة على النحو الذى كان يختلف النصارى واليهود إلى الكنائس والبيع (جمع بيعة وهى الكنيسة) : أما الصنف الأول من الصابئة فلا فرق بينهم وبين الحنفاء . إذ أنهم كانوا من أتباع إبراهيم الخليل ، ولم يكونوا مشركين بوجه ؛ بل لما رأينا أنهم بالغوا فى اتجاههم الروحاني .

* * *

(هـ) ديانة فارس

لا تقصد بهذا العنوان بيان الديانات التي كان يدين بها الفرس ، فإن هذا لا يهمننا هنا . بل نقصد بيان الديانات التي نشأت في فارس وشاعت بين عرب الجاهلية عن طريق قوافل التجارة إلى اليمن في الجنوب حيناً وإلى حدود فارس في الشمال حيناً آخر ، عبر إمارة الحيرة . واعتنقها بعض الجاهليين وأصبحت تمثل لوناً من ألوان الحياة الروحية عندهم ، مما حدا بالقرآن إلى الاهتمام بأمرهم والرد عليهم . فالقرآن يتحدثنا عن المجوس ، ويرد عليهم (الحج . الآية ١٧) ، إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد . وهو لا يرد على مجوس الفرس بل على مجوس العرب ، وليس من شك في أن معرفة العرب بهذه الديانات كانت في أول أمرها مبهمة غير واضحة ، وأنها لم تتضح إلا بعد الفتح الإسلامي وامتزاج الفرس بالعرب على نحو وثيق .

وحينئذ فقط عرف العرب من أمر المجوس أكثر مما عرفوه عنهم أول الأمر . فالعرب كانوا يعرفون مثلاً أن المجوس هم عبدة النار .

يقول ابن قتيبة في المعارف وكانت المجوسية في تميم فهم ذراه بن عدس التيمي وابنه حاجب بن ذرارة وكان تزوج ابنته ثم ندم . ومنهم الأفرع ابن حابس كان مجوسياً وأبو سوء جد وكيع بن حسان كان مجوسياً ، المعارف (ابن قتيبة الطبعة الأولى ١٩٣٤) ، ص ٢٦٦ وأبو يزيد أحمد بن سهل البلخي يقول في كتابه البدء والتاريخ : كانت المزدكية والمجوسية في تميم . ومن آثار هذه الديانة فيهم نار الاستسقاء ونار الحلف وحلفهم بالرماد والنار (نقلاً عن كتاب أديان العرب في الجاهلية — تأليف محمد نعمان

الجارم - الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٢٣ ، ص ١٩١ ، ١٩٢) .

ومعنى هذا أن العرب كانت على علم بأن المجوس هم عبدة النار فقد ذكر الآلوسى مثلاً في بلوغ الأرب (ج ٢ ص ٢٣٣) : أن أشتاتاً من العرب عبدت النار . سرى إليها ذلك من الفرس والمجوس ، ومن صلات العرب التجارية باليمن وبالحيرة . وكانوا يعرفون أيضاً أن النار لم تكن تعبدها المجوس لذاتها ، بل لأنها تمثل عندهم إله الخير . لكن الأغلب أن معرفتهم بالمجوس وقعت عند هذا الحد . أما معرفتهم بفرق المجوس من زرادشتية وما نوية أو منانية ومزدكية ونجوها ، ومعرفتهم بأنطواء المجوسية على الثنية أو الثنوية لاعتقادها بوجود أصليين أو مبدئين للوجود : مبدأ للخير وهو النور ويسمى بالفارسية يزدان ، ومبدأ للشر وهو الظلمة ويسمى بالفارسية إهرمن ، ووقوفهم على اختلاف فرق المجوسية فيما بينها حول قدم المبدئين أو قدم أحدهما فقط ، وحول الطريقة التي تم بها امتزاجهما وحول النزاع القائم بينهما والمظاهر التي اتخذها هذا النزاع في العالم ، فإن معرفة العرب بهذا كله لم يتم إلا متأخراً .

لكن هل كان مجوس الجاهلية الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم على علم بكل هذه التفاصيل ؟ وهل كان بعضهم مثلاً من أتباع زرادشت والبعض الآخر من أتباع ماني أو مزدك ؟ وهل انقسموا فيما بينهم شيعاً على النحو الذي صورته كتاب المقالات فيما بعد ، وعلى النحو الذي ظهر خصوصاً من رد متكلمي المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم من فلاسفة الإسلام المتأخرين عليهم ؟ ليس أمامنا دليل على ذلك . لكن ليس أمامنا أيضاً دليل على غير ذلك . أي أنه ليس أمامنا ما يثبت جهل مجوس الجاهلية بكل التعاليم التي قامت عليها ديانتهم وبالحلقات الكثيرة التي أثرت حولها . وأياً ما يكون الأمر ، فإننا سنقدم هنا صورة لديانات الفرس عند العرب وهي الصورة التي عرفها المتكلمون والفلاسفة وكتاب المقالات

وتولوا الرد عليها ، وتألف من مجموعة هذه الردود على مر العصور جزء هام من الفلسفة الإسلامية ، على نحو ما سيتضح ذلك فيما بعد ، ومن الطبيعي أننا لن نذكر هنا هذه الردود لأن موضوع حديثنا هنا فقط هو عصر الجاهلية .

فالمجوس هم الوثنية الذين يقولون بأصلين للعالم . يقول الشهرستاني في -حديثه عن الوثنية- اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصليين اثنين مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر. والنفع والضرر والصالح والفساد يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة . وبالفارسية يزدان وأهرمن ، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثاني سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً ، (الملل والنحل ج ٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . ويمضى الشهرستاني فيبين لنا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصلين ليسا قديمين بل النور وحده هو الأزل والظلمة محدثة : والمجوس فرق : أهمها الكيومرثية (نسبة إلى كيومرث وهو آدم عندهم) قالوا في تعليل حدوث الشر من العالم : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون ، وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة . ومنهم كذلك الزروانية قالوا إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان. شك في أي شيء من الأشياء فحدث أهرمن الشيطان من ذلك الشك ، (ص ٧٤) . ومنهم المسخية : قالت إن النور كان وحده نوراً محضاً ثم انسخ بعضه فصار ظلمة ، (ص ٧٦) ومنهم الزرادشتية أتباع زرادشت توفي حوالي ٥٨٣ ق . م : وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الحباث وقال النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان وأهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت

التركيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا مند ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . لكن الخير والشر والإصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة . ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم . ومما يتفاوتان ويتغالبان . والبارى تعالى هو مزجهما وخلطهما للحكمة رأها في التركيب ، (ص ٧٨) . ولعلنا نكون قد لاحظنا التمايز الضمني بين الزرادشتية وغيرها من فرق المجوس فأصحاب الإثنيين أو الثنوية من المجوس يقولان إن الأصلين كانا أزليين . أما المجوس وفرقها السكيومرثية والزروانية والمسحجية فقد قالوا جميعاً بأن الأزلي هو النور فحسب أما الظلمة فحادث . أما الزرادشتية فقد قالت بأن النور والظلمة حادثان ومما يخافان وأن خالقهما هو الله تعالى . ولذلك فإن الفخر الرازي في رسالته في النور لم يضع الزرادشتية من بين فرق الثنوية أو الثنوية لأن فرق الثانية عنده أربع فقط هي المانوية والديسانية والمرثونية والمزدكية .

ومن فرق المجوس أيضاً المانوية أصحاب ماني بن فاثك الحكيم الذي ظهر في زمان شاپور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شاپور وذلك بعد عيسى عليه السلام . أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية . وقد زعم الحكيم ماني أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنها أزليان لم يزلوا ولن يزالا . . . متحاذيان تتحاذى الشخص والظل . . وهما ضدان في كل شيء . فالنور جوهره حسن فاضل كريم صافي نقي طيب الريح حسن المنظر ، والظلمة جوهرها قبيح ناقص لثيم كدر خبيث متدن الريح قبيح المنظر . .

وختلفت المانوية في المزاج وسببه والخلاص وسببه وقال بعضهم

إن النور والظلام امتزجا بالخطب والاتفاق لا بالقصد والاختيار . وقال أكثرهم إن سبب المزاج إن أبدان الغلبة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعث الأبدان على بمزجة النور فأجابتها لإبراعها إلى الشر ، (الشهر ساني ص ٨٣) .

والفارق الجوهرى بين الزرادشتية والمناوية أن زرادشت كان يرى أن هذا العالم الحاضر عالم خير لما فيه من مظاهر نصرة الخير على الشر ، فى حين أن مانى يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه . وكان زرادشت يعيش وينصح بالعيش عيشة طبيعية من زواج ونسل ، بينما ذهب مانى إلى تحريم هذا فكان أقرب إلى الرهبانية .

ومنها المزدكية نسبة إلى مزدك الذى ظهر فى أيام قبادة والد أنوشروان حوالى ٤٨٧ م . وأقوال المزدكية شبيهة بأقوال المناوية فى الكونين والأصلين إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخطب والاتفاق ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال . ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلاء . وروى الفخر الرازى أن مزدك طلب من قبادة أن يبعث امرأته ليمتدح بها غيره . فتأذى أنوشروان من ذلك الكلام غاية التأذى . وقال لوالده : اترك يبنى وبينه لاناظره فإن قاطعنى طاووعته وإلا قتلتة ، فلما ناظر مع أنوشروان انقطع مزدك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه الذين كان معظمهم من الفقراء الذين أعجبهم تعاليمه اللادينية .

ومنها كذلك الديسانية أصحاب ديسان الدين أنبتوا هم أيضاً أصليين نوراً وظلاماً . وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر

طبعاً واضطرار (ص ٨٨) ويقول الإمام الفخر الرازى فى رسالته —
عن الفرق إن الفارق بين الديصانية والماتوية إن الماتوية يقولون إن النور
والظلمة حيان ، والديصانية يقولون النور حى والظلمة ميتة .

ومنها المرقونية كما يسميها الشهرستانى أو المرقونية كما يسميها صاحب
الحوار العين الذين أثبتوا قديمين أصليين مضادين أحدهما النور والآخر
الظلمة . وأثبتوا أصلاً ثالثاً وهو المعدل الجامع . وهو سبب المزاج . فإن
المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا الجامع دون النور فى الرتبة
فوق الظلمة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم (ص ٨٩) .

وعلى الرغم من أن الشهرستانى يعد المجوس هم الثنوية ويذكر فرق
هؤلاء على أنها فرق أولئك . إلا أن الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان
المجبرى المتوفى ٥٧٣ هـ صاحب كتاب الحوار العين قد وضع فرق الثنوية
وفرق المجوس كل على حدة . وهو يذكر من فرق الثنوية الماترية الديصانية
والمرقونية والماتانية . وهى نفس الفرق التى وضعها الفخر الرازى للثنوية
باستثناء الفرقة الأخيرة وهى الماتانية (أصحاب ماهان) وهى شبيهة بفرقة
المرقونية . ويحمل أيضاً الصابئة والمزادكة أصحاب مزدك فرقتين من فرق
الثنوية . أما فرق المجوس فقد ذهب إلى أنها ثلاثة أصناف : الجرمدينية والهرابذة
والموابذة أما الجرمدينية فهى التى تقابل المسخية عند الشهرستانى لأنها قالت
« إن أصل العالم النور إلا أنه مسخ بعضه بعضاً لما غضب فاستحال الممسوخ
ظلمة ، فالخير من النور ، والشر من الظلمة ، والأصل واحد ، وهو النور ،
وذبحمت ونكحت » (ص ١٤٢ نشرة كمال مصطفى) . أما الهرابذة فهى
تقابل السكيومرثية عند الشهرستانى لأن أصل الشر عند السكيومرثية ، فى
رأى الشهرستانى ، كما قدمنا أن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع
كيف يكون . وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام

من هذه الفكرة ، وأصل الشر عند الهرايزة في رأى صاحب الحور العين يتفق مع هذا الرأى لأن « الهرايزة قالت إن الصانع واحد قديم ، وهو نور وليس كمثل في النور والعظمة والقدرة والعلم والطول والعرض شيء ، وإله قد هم همة فتولد منها الظلام ، فهو إبليس ، فتنه جميع الشرور ، (ص ١٤٣ - نشرة كمال مصطفى) لكن صاحب الحور العين يذكر صراحة أن فرقة الهرايزة « صاحبهم هو زَرَادَشْتِ وهو فارسي الأصل ، وهنا نرى أن فرقة الهرايزة تتفق مع الزرادشتية في القول بأصل قديم للعالم ومع الكيرمرثية في تعليل ظهور الشر ، مما يرجع أنها كانت هي والكيرمرثية قسمان للزرادشتية وأما الفرقة الأخيرة وهي الموابذة فهي تتفق مع المرقونية والماهانية من ناحية القول بأصلين قديمين للعالم لكنهم قالوا إن بين النور والظلمة « جواً ، وهو مكان لهما فيه جولانهما ، وهم في هذا يشابهون المرقونية في القول بالمعدل .

هذه صورة عامة لبعض ديانات فارس التي عرفها العرب . وقد أثرت أقوالهم في فرقة الرافضة على نحو ما سنرى ذلك فيما بعد مما حدا بالمعتزلة والإشاعرة أن يؤلفوا المؤلفات في معارضة أقوال الرافضة وهدمها . وأثرت أيضاً في بعض نظريات الشيعة والمشبهة والباطنية .

يقول صاحب التبيصير في الدين في حديثه عن فتنة الباطنية التي ظهرت أيام المأمون وكانت من تدبير جماعة هم عبد الله بن ميمون القداح وكان مولى جعفر بن محمد الصادق ، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان وجماعة كانوا يدعون الجهارجة (أى الغلمان الأربعة) يقول « وذكر أهل التواريخ أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس . وكان ميلهم إلى دين أسلافهم ، (ص ١٥٢) لكنهم غيروا فيه بعض الشيء . فإذا كان المجوس يقولون إن للعالم عاتنين هما يزدان وأهرمن فإن الباطنية قالوا : « إن الله تعالى خلق النفس وكان الله هو الأول ، والنفس هو الثاني . وربما قالوا :

العقل هو الأول والنفس هو الثاني ، وزعموا أن هذين يديران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطوائع الأربعة . وهذا بعينه قول المجوس . حيث قالوا : إن مدبر العالم إثنان : أحدهما قديم والآخر حادث حدث من فكرته إلا أن المجوس قالوا : هما يزدان وأهرمن والباطنية قالوا هما العقل والنفس وقد كان منهم جملة البرامكة من سعى في إظهار عبادة النار بين المسلمين : فقال لهارون الرشيد ينبغي أن ترتب في الكعبة إحراق العود والتند ليكون ذلك أثراً زائداً على من قبلك . وأراد بذلك أن يجعل الكعبة بيت نار . فلما وقف عليه علماء زمانهم عرفوا الخليفة حاله وصرفوه عن ذلك الرأي . (ص ١٢٦) .

وسواء عرف الجاهليون هذه الديانات الفارسية بهذه الصورة الواضحة التي قدمها لنا كتاب المقالات الإسلاميين فيما بعد ، أم كانت معرفتهم بها معرفة مشوهة ناقصة ، فليس من شك على أي حال في أن بعض الجاهليين كانوا على هذه الديانات الفارسية . وأن هذه الديانات الفارسية كانت تمتل جانباً من جوانب الحياة الروحية في الإسلام .

(و) اليهودية

« اليهود . كما يقول الشهرستاني (ج ٢ ص ٥٠ المطبعة الأدبية) . خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وإنما ازمهم هذا الإسم لقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعتا ونضرعنا ، وهم أمة موسى وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء أعنى أن ما كان نزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً . »

وقد دخلت اليهودية في بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، ويكاد يجمع المؤرخون على أن اليهود جاءوا إلى شبه جزيرة العرب من فلسطين عندما تكاثروا بها وضافت بهم سبل الرزق ، فهاجر فريق منهم إلى العراق وآخرون إلى مصر وغيرهم إلى بلاد العرب ، وما ساعد على هجرتهم أيضاً هجوم الروم على فلسطين مما أدى إلى تقويض أركان الدولة اليهودية المستقلة فيها ، فهاجر بعضهم إلى بلاد الحجاز ، وكان استقرارهم في المدينة أو يثرب واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .

وظل اليهود أصحاب السيادة في يثرب حتى نزل فيها الأوس والخزرج ، وأشهر المناطق التي أقام بها اليهود في بلاد العرب هي : يثرب وفدك وخيبر ووادي القرى ، وقد تهود بعض الملوك الحيريين الذين حكموا اليمن قبل الميلاد وبعده بأربعة قرون تقريباً ، ومن الثابت أن يهود العالم لم يكونوا بمعزل عن يهود فلسطين بل كانوا على اتصال دائم بهم .

وكان اليهود ينتون من جاورهم من العرب بالأميين ، وليس المقصود بهذه اللفظة الجهلاء بالقراءة والكتابة ، كما قد يتبادر إلى الذهن الآن ، بل المقصود بها الذين لا دين لهم ، أو بالنسبة إلى اليهود ، كل من كان غير

يهودى . وقد ورد فى القرآن الكريم هذا المعنى : « فإن حاجوك ، فقل : أسلمت وجهى لله ومن اتبعن . وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين : أسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد ، (آل عمران : ٢٠) . والمراد بالذين أوتوا الكتاب اليهود والنصارى ، أما الأميون فهم الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب . وفى آية أخرى يقول الله تعالى : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لى صلال مبين ، (الجمعة : ٢) . وقوله « ويعلمهم الكتاب ، لا يشير حتما إلى أمية القوم ، ولا يفيد أنهم جهلاء بالقراءة والكتابة . بل يفيد معنى الوثنية وعدم انصياهم لأحكام كتاب الله ، ويفيد أيضاً أنهم كانوا قليلي الثقافة .

ولليهود كتابان : التوراة والتلمود . وكلاهما فى رأيهم وحى أنزله الله على موسى . لكن التوراة مكتوبة أى أن الله أنزلها على موسى وحياً مكتوباً . أما التلمود فوحى غير مكتوب لأن الله أمر موسى ألا يكتبه . لذلك عرف عندهم بالتوراة غير المدونة أو التوراة الشفوية . لكن الأحبار والربانيين قاموا فيما بعد بتدوينه . فظهر التلمود الفلسطينى الذى كمل فى نهاية القرن الرابع الميلادى والتلمود البابلى الذى كمل فى القرن السادس الميلادى .

أما الزبور والزمير فقد وردتا فى القرآن الكريم مثل : « وإنه لى ذبُر الأولين ، (الشعراء : ١٩٦) . والمراد بها الزمير . وهى تكون أبواباً من التوراة . وينسب ٧٣ منها إلى داوود ولذلك عرفت بزمير داوود .

وعندما جاء الإسلام ، كان الرسول والمسلمون يؤمنون أن يقف اليهود إلى جانبهم ضد الوثنيين باعتبارهم أصحاب كتب منزلة ، وباعتبار أن دينهم دين توحيد ، قريب إلى الإسلام . ويبدو أن اليهود فى أول الدعوة الإسلامية لم يكونوا على صلة سيئة بالمسلمين لأنهم رأوا أن الإسلام يعترف بديانتهم .

ولما وجدوه فيه من تسامح قلوبهم . . اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام
الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من
المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا
آتينكم من أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذين أخدان ،
(المائدة : هـ) . لكن الإسلام عرض على اليهود بعد ذلك الدخول فيه ،
فرفضوا وحاربوا عليه الأحزاب . وأصبحت الحرب سافرة بينهم وبين النبي
فلم يعترفوا به بل لم يعترفوا بنبوة عيسى أيضاً وطعنوا في مريم طعناً لا يليق
بما حد القرآن إلى الاعتراف بأمومتها الروحية لعيسى .

ونلتقي في القرآن الكريم بأثلة من الأسئلة التي وجهها اليهود إلى الرسول
لإحراجهم . سألوه أن يأتي لهم بمعجزة : « الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا
نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي
بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين ، فإن كذبوك فقد كذب
رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير ، (آل عمران ١٨٣ ،
١٨٤) . وسألوه أن يأتي بكتاب من السماء : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرننا الله جهرة
فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، (النساء ١٥٣) وغازط اليهود ما رأوه من تحويل
الرسول القيلة من القدس إلى مكة بعد ١٧ شهراً من إقامته في المدينة . فأقبل
عليه جماعة منهم يقولون له : يا محمد ، ما وراك عن قبلتك التي كنت عليها
وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم ودينه . وقد رد عليهم القرآن الكريم
في هذا ونعتهم بالسفهاء في قوله تعالى : «سيقول السفهاء من الناس : ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها ؟ قل : لله المشرق والمغرب ، يهدي من يشاء إلى
صراط مستقيم ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا ، وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من

يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله
(البقرة : ١٤٢ وما بعدها) .

وقد نسخ الإسلام أحكاماً أخرى من الشريعة اليهودية مثل العمل يوم
السبت ، وكان اليهود يحرمون الشغل فيه ، ومثل صوم عاشوراء وكان
اليهود يصومونه وصامه المسلمون في أول عهد يثرب ثم أهملوه بصيامهم
شهر رمضان . ومثل تحليل بعض المأكولات المحرمة عند اليهود مثل أكل
لحوم الإبل ، وكان من أجل ذلك أن نشبت المعارك بين اليهود والمسلمين
وكان أولها هو الالتحام الذي وقع بين المسلمين وبين بنى قينقاع واتصار
المسلمين عليهم في بدر . ثم كانت أخيراً موقعة خيبر التي كانت نهاية لنفوذ
اليهود في شبه جزيرة العرب .

أما عن فهم اليهود لكتابهم السماوى وعن عقائدهم الفلسفية التي كونوها
بصددها آثاره الدين الجديد في نفوسهم فنلاحظ أولاً أنهم لم يكتوتوا على
انفائى بشأنها . وقد أشار القرآن الكريم إلى اختلافهم هذا وانقسامهم إلى
شيعة وأحزاب في عدة آيات مثل : « إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل
أكثر الذى هم فيه يختلفون » (النمل : ٧٦) . ومثل « ولقد آتينا موسى
الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ولأنهم
لبنى شك منه مريب » (فصلت : ٤٥) ، ومثل : « وما تفرقوا إلا من بعد
ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم
وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لبنى شك منه مريب » (الشورى : ١٤) .
وقد لخص الشهرستانى عقائد اليهود وحصرها حول ثلاث مسائل : النسخ ،
والتشبيه ، والقول بالقدر .

فغنياً يتعلق بمسألة النسخ رأى اليهود ، كما يقول الشهرستانى ، أن
« الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى قد ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن

قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يجوزوا النسخ أصلاً قالوا فلا يكون بعده شريعة أخرى، (ج ٢ ص ٥٠).

لذلك انقسموا فيما يتعلق بنبوة محمد: «قوم منهم ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقوم لا ينكرون يقولون إنه كان نبياً ولكن كان مبعوثاً إلى العرب دون العجم وهم العيسويون يكونون بأصفهان» (التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرايني المتوفى ٤٧١ هـ. الناشر الخانجي ١٩٥٥، ص ١٣٣).

ويذكر الفخر الرازي في رسالته في الفرق أن العناية من فرق اليهود هم أتباع عنان بن داود. ولا يذكرون عيسى بسوء. بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى. وإن لم يكن نبياً. وكان قد جاء لتقرير شرع موسى ع م والإنجيل ليس بكتاب له. بل الإنجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه، «ومنها العيسوية، أتباع أبي عيسى بن يعقوب الأصفهاني. وهم يثبتون نبوة محمد ع م يقولون هو رسول الله إلى العرب لا العجم ولا بني إسرائيل. ومنها السامرية، وهم لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون. ولا بكتاب غير التوراة. وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة وغيرها من كتب الله تعالى، (ص ٨٢ — ٨٣).

وانقسموا أيضاً حول النسخ إلى قسمين: «قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه مكملاً والقسم الثاني أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع. وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا إن الله عز وجل يستحيل معه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه. ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً والطاعة معصية والباطل حقاً والمعصية طاعة» (ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ١٠٠).

ثم يرد ابن حزم على الطائفة الأولى التي أبطلت النسخ بمجيج نلخصها

فيما يلي : ١ — إن من تدبر أفعال الله كلها وجميع أحكامه يعلم أن الله تعالى « يحبي ثم يمت ثم يحبي وينقل الدول من قوم أعزة فيذلهم إلى قوم أذلة فيعزهم ، وهذا نسخ . ٢ — من تورا اليهود ما يسمى بالبداء ومعناه أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة . فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى في أن لا يفعل ذلك حتى أجابه وأمسك عنهم ، (ص ١٠١) . وهذا نسخ بل أشد من النسخ . ٣ — يحدد ابن حزم معنى النسخ بقوله : « ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل مأمدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة ، (ج ١ ص ١٠١) . وهذا هو نفس المعنى الذى يقره الشهرستانى إذ يقول : « والنسخ فى الحقيقة ليس إبطالا بل هو تكميل ، (ج ٢ ، ص ٥٣) ويضرب لذلك مثالا فى القصاص ونظرة كل من التوراة والإنجيل والقرآن إليه فيقول : « قال المسيح فى الإنجيل ما جئت لأبطل التوراة بل جئت لأكملها . قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص . وأقول إذ لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر . والشريعة الأخيرة (يقصد الإسلام) وردت بالأميرين جميعاً . أما القصاص فى قوله تعالى . « كتب عليكم القصاص » . وأما العفو فى قوله تعالى : « وأن تغفوا هو أقرب للتقوى » (ج ٢ ص ٥٣) .

هذا فيما يتعلق بالطائفة التى أبطلت النسخ أصلا . أما الطائفة التى أجازت النسخ إلا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فيرد عليهم ابن حزم قائلا : « بأى شئ غلبتم بنبوة موسى عليه السلام ووجوب ضاعته . فلا سبيل إلى أن يأتوا بشئ غير إعلامه وبراهينه وإعلامه الظاهرة . فيقال لهم وبالله التوفيق إذا وجب تصديق موسى والطاعة لأمره لما ظهر من إحالة الطوائع على ما بيناه فى باب الكلام فى إثبات النبوات فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها

وياحالة لطبايع أخسر وبضرورة العقل يعلم كل ذى حس أن ما أوجبه لنوع فإنه واجب لأجزائه كلها . فإذا كانت إعيالة الطبايع موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجب تصديق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم واجب رجوباً مستويماً ولا فرق بين شيء منه بالضرورة ، (الفصل ج ١ ، ص ١٠٣)
 أما المسألة الثانية التي اختلف حولها اليهود فهي مسألة التشبيه . يقول الشهرستاني : د وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشافة والتكلم جهراً والنزول عند طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك ، (ج ٢ ، ص ٥١) .

واليهود هم الأصل في كل أقوال المشبهة التي ظهرت في الإسلام . يقول الأسفرايني : د وكل من قال قولا في دولة الإسلام بشيء من التشبيه قد نسج على منوالهم ، وأخذ مقالة من مقاهم الروافض وغيرهم . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : د الروافض يهود هذه الأمة ، لأنهم أخذوا التشبيه من اليهود ، (التبصير في الدين ، ص ١٣٣) .

وفي حديث صاحب الحور العين عن فرق اليهود يقول إنها أربع : الجالوتية والعنانية والأصفهانية والسامرية . أما الجالوتية ، أصحاب رأس الجالوت ، فقالت بالتشبيه وذلك أنهم ادعوا أن معبودهم أبيض الرأس واللحية ، واحتجوا بأنهم وجدوا ذلك في سفر دانيال أو سفر أشعيا (رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسى من نور وحوله الأفلاك فرأيت أبيض اللحية والرأس) والجالوتية يقولون : إن الله ملك الأرض يوسف بن يعقوب ونحن وارثوه والناس ممالك لنا ، (والحور العين ، ص ١٤٤ - ١٤٥) .
 وذهبت الأصفهانية والسامرية إلى مثل مذهب إليهم الجالوتية في التشبيه . أما العنانية (أصحاب عنان بن داود) فقالت بالتوحيد ونفى التشبيه ، كما قالت المعتزلة من المسلمين .

والمسألة الثالثة التي اختلف حولها اليهود هي القدر . ويقول الشهرستاني أنهم « مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام . فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشبهة » . ويبدو أن هناك علاقة بين المسألة الثالثة التي تدور حول القدر والمسألة الثانية التي تدور حول التشبيه إذ أن من قال بالتشبيه من اليهود قال بالجبر ومن قال بنفي التشبيه منهم كان من القدرية وقال بالاختيار . ولذلك فإن الشهرستاني يقول عن القراءين منهم « كالمجبرة والمشبهة » . وهم بهذا قريبو الشبه بالحشوية في الفرق الإسلامية . لأنهم هم الذين جمعوا بين التشبيه والجبر . وأغلب الظن أنهم تأثروا في هذا بالربانيين من اليهود . وما يؤيد هذا أيضاً أن الأسفرايني عند حديثه عن القدرية من اليهود ذهب إلى أنهم ينكرون التشبيه ويقولون بالاختيار . قال « القدرية ينكرون الرؤية . ويقولون : إن الحيوانات يخلقون أفعالهم » (التبصير في الدين ، ص ١٣٤) .

(ز) النصرانية

إذا كانت اليهودية قد دخلت بلاد العرب عن طريق الهجرة والتجارة ، فإن دخول المسيحية فيها عن طريق التبشير أولاً على يد بعض النساك والرهبان الذين آثروا العيش في الصحراء بعيداً عن ملذات الدنيا ، وثانياً عن طريق تجارة الرقيق الأبيض . أما انتشار النصرانية في بلاد العرب ، فيرجع إلى أن المبشرين كانوا على شيء من العلم والإقناع : « وبفضل ما كان للمبشرين من علم ومن وقوف على الطلب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير في النفوس تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم ، أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم » (جواد علي - الجزء السادس ، ص ٥٥) .

وكان انتشار النصرانية في بلاد الشام أكثر منه في أية بقعة أخرى . وذلك لأن حكام الروم كانوا يشجعون المبشرين في دعوتهم إلى الدين الجديد لاحقاً في الدين ، بل من أجل تمكين سيطرتهم على هذه البلاد التي احتلوها حديثاً من الفرس . وفي أول الدعوة الإسلامية ، اتهمت قريش النبي بأنه قد تعلم ما كان يقوله لهم من رجل نصراني زعموا أنه كان يختلف إليه فيأخذ منه . فنزلت الآية التي تنفي هذا وتقرر إن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين يعجز عن التحدث به القساوسة الأعاجم الذين لا يحسنون التحدث باللغة العربية : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي » وهذا لسان عربي مبين ، (النحل ، ١٠٣) . واتصل عرب الحجاز في مكة والطائف بأهل الحيرة فعرفوا عنهم النصرانية أما اليمن فقد عرفت النصرانية ، في نجران ، حتى قبل غزو الأحباش لها . لكن تمكنت معرفة عرب اليمن بالنصرانية بخاصة بعد غزو الأحباش لها

وقد أنشأ الأحمباش في اليمن علاوة على الكنيسة التي كانت موجودة في نجران قبلهم ، كنيسة في صنعاء ، وأخرى في ظفار وثالثة في مأرب .

والنزاع الذي ثار بين اليهود والنصارى حول ميلاد عيسى عليه السلام مرجعه فيما يروى ابن قتيبة أن يوسف التجار د كان قد خطب مريم وتزوجها فيما يذكر في الإنجيل . فلما صارت إليه وجدها حبلى قبل أن يباشرها وكان رجلاً صالحاً فكره أن يفشى عليها واتمّر أن يسرحها خفية ، فترامى له ملك في النوم فقال يا يوسف بن داود إن امرأتك مريم سوف تلد ابناً يسمى عيسى وهو ينجى أمته من خطاياهم ، (ص ٢٤) .

ولذلك رأت اليهود أن ميلاد عيسى كان على الناموس ، أى بمقتضى الناموس الطبيعي من حيث الولادة وأنها كانت نتيجة عملة غير شرعية . أما المسيحية فقد رأت أن ميلاد المسيح ميلاد إلهى وأنه باتحاد الأقانيم الثلاثة . وجاء الإسلام فأيد هذا الميلاد الإلهى للمسيح وقال عنه إنه كلمة الله ، لكن المسلمين اختلفوا مع المسيحيين حول تحديد طبيعة المسيح : فقال المسلمون إنه بشر ، وذهبت بعض فرق المسيحية إلى أنه إله .

وهن أهم فرق النصرانية التي عرفها العرب النسطورية أتباع البطريق نسطوريوس وكانت منتشرة في الموصل والعراق وفارس . وقد كان للسياسة دخل في انتشار مذهب نسطور المعارض للأرثوذكسية الرومية . وانتقل نسطور إلى إيطاليا ومنها أخذ نشر مذهبه في بلاد الشام . ثم عين أسقف للقسطنطينية عام ٤٢٨ ، لكنّه مالبث أن حكم عليه بالهرطقة ، في مجمع أفسوس عام ٤٣١ ميلادية وتوفي حوالى عام ٤٤٠ م .

وكانت الرها أهم مركز ثقافى للنساطرة ، لكنهم مالبثوا أن ارتحلوا عنها بعد اضطهاد الأساقفة الروم البيزنطيين لهم . فاختاروا لهم نصيبين من أعمال فارس . وأصبحت مركز إشعاع ثقافى لهم وكانوا يدرسون فيها الفلسفة

اليونانية والطب . ومن هؤلاء النساطرة تعلم أهل الحيرة النصرانية ، وتنصر على أيديهم بعض ملوكها مثل المنذر وولده النعمان بن المنذر . ومن الحيرة انتقلت النسطورية إلى اليمن عن طريق التجارة والتبشير وبقيت فيه حتى أيام الإسلام .

ومنها كذلك اليعاقبة أو اليعقوبيين ويدعون كذلك بالمنوفيسيين أى القائلين بالطبيعة الواحدة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يقولون إن المسيح هو الله أو أن الله والإنسان اتحدا في طبيعة واحدة هي المسيح . واليعاقبة مذهب من مذاهب الكنيسة الشرقية . وهم أتباع يعقوب البرادعي المولود عام ٥٠٠ للميلاد في مدينة الأجمة من أعمال نصيبين شرق الرها . وكان أكثر الغساسنة من أتباع هذا المذهب .

ومنها كذلك الملكانية أتباع ملكا ؛ الذي ظهر بالروم كما يقول الشهرستاني : « ومعظم الروم ملكانية » .

تلك هي أشهر فرق النصارى التي عرفها العرب حتى قبل مجيء الإسلام . أما الخلافات الفلسفية التي قامت بينها حول تحديد طبيعة المسيح فن العسير أن نخرج فيها برأى واضح . فالملكانية عند صاحب الحور العين ذهبت إلى أن « الله أقنوم واحد إلا أنه اسم لثلاث معان : الأب والإبن والجوهر . والجوهر عندهم روح القدس » . والإبن هو المسيح بعد أن اتحدت كلمة الله بمجسد المسيح « وتدبرعت بناسوته » ، بحسب تعبير الشهرستاني . وقال بعضهم -- بحسب أقوال الشهرستاني أيضاً -- إن تمازجة الكلمة بمجسد المسيح كانت كما « يمازج الخمر اللبن أو الماء اللبن » . وهذه الفرقة أثبتت التسليث لأنها قالت بأزلية الأقانيم ورد عليهم القرآن في قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ورأت أن القتار والصلب ، قما عا

الناسوت واللاهوت وأن مريم ولدت إلهاً لا إنساناً أى أنها قالت بأولية المسيح .

أما النسطورية فقالت إن « الله واحد ذو أقانيم ثلاثة » . فهي تتفق في الظاهر مع مآلاته الملكانية . لكن الوحدة هنا وحدة حقيقية . فإذا كان الله هو الموصوف وكانت الأقانيم بمنزلة الصفات ، فإن النسطورية وحدت بين الموصوف والصفة . وذلك على حد تعبير صاحب الحور العين : « كقولك الله الرحمن الرحيم والمعنى واحد . كالشمس لها حر وضوء وذات ، وهي شيء واحد » . وإن صح هذا ، فالأزلى عند هذه الفرقة هو الله وحده . أما الأقانيم فليست أزلية . وهي بهذا تختلف مع الملكانية التي ذهبت بأولية الأقانيم وبذلك وقعت في التثليث . أما اتحاد الكلمة بجسد عيسى عليه السلام فلم يكن عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، بل « كان كإشراق الشمس في كوة أو على بللور أو كظهور النقش في الخاتم » ، على حد تعبير الشهرستاني (ج ٢ ، ص ٦٤ — ٦٥) . ومن رأى هذه الفرقة أن مريم ولدت إنساناً لإلهاً . واتحاد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني وهو الكلمة « كان اتحاداً مجازياً فحسب . لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الابن . وهذا التخريج لاشك يؤدي إلى أن المسيح الذي خاطبهم ، وكلهم وحوكم وعوقب من زعمهم لم يكن فيه عنصر إلهي قط ، فلم يكن إلهاً ولا ابن الإله » (محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ، ص ١٥٥) ولذلك قاومت الكنيسة أقوال نسطور وانعقد مجلس إفسوس عام ٤٣١ م وحكم بلعنه وطرده .

أما اليعاقبة فهم أصحاب الطبيعة الواحدة كما قدمنا . قالوا « انقلبت الكلمة بجماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو . وعنه أخبرنا القرآن الكريم « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح

ابن مريم ، (الشهرستاني ، ج ٢ ، ص ٦٦) . ومعنى ذلك أن اليعقوبيين ذهبوا إلى أن « جوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهرأ واحداً أبقتوما واحداً وهو إنسان كله وإله كله . . . » (الشهرستاني ، ص ٦٦ - ٦٧) . والقول بالطبيعة الواحدة يعارض مذهب إليه الإسلام في طبيعة المسيح ، ويعارض كذلك ما ارتضته الكنيسة من أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم » . وتذهب هذه الفرقة إلى أن القتل قد وقع على الجوهرين معاً : « اللاهوتي والناسوتي » .

خاتمة

نشأة الفلسفة الإسلامية الحققة

هذا الموقف الذى وقفه القرآن الكريم من ديانات عرب الجاهلية ووضح الله تعالى فيه أصول عقيدة التوحيد المصطفى والتنزيه المجرد ، برده على وثنية القوم وعبادتهم للأصنام زلنى إلى الله تارة وسجودهم لها تارة أخرى من دونه تعالى ، ولم نكارهم للبعث ، ووقوفه فى وجه تقديس البعض منهم للكواكب واتجاه الصابئة منهم إلى النجوم فى تسيحاتهم ، وحرصه التام على أن يعبد القوم ربهم عبادة مجردة منزهة ، تنفى فيها كل الوسائط ، وتظهر العقيدة الخيفية السمحاء فى أنقى صورها ، يميزا لهم عقيدتهم الجديدة عن العقائد الفارسية من ناحية وعقائد الكتانيين السابقين عليهم من يهودية ونصرانية من ناحية أخرى . . هذا الموقف كان حرياً أن يتأمله المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون ليستخلصوا منه أصول الفلسفة الإسلامية الحققة ، وأعنى بها الفلسفة القرآنية ، وهى جد مختلفة عن تلك الفلسفة الإسلامية التى اتخذت أصولها من التراث اليونانى .

وعلىنا أن نبحت فى هذا الموقف عن نشأة الفلسفة الإسلامية الحققة ، أى عن نشأة الفلسفة الإسلامية التى كان على العرب ، أى كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتانيين ، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الكلامية الميتافيزيقية ، أن يهتدوا بهديها ويتخذوا جميع الوسائل لتعميقها . إذ لو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم معالم واضحة لفلسفة إسلامية تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى بأيدينا ، لا من ناحية موضوعاتها (فإن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسلمين والمسلمين والغربيين على السواء) ولا من ناحية اقتصارها على

ماقدمه لنا القرآن الكريم من فلسفة ، فإن القرآن الكريم في رأينا ليس كتاباً في الفلسفة أو الميتافيزيقا كما أنه ليس كتاباً في العلم : في أى فرع من فروع العلم ، بل من ناحية الخطوط العريضة التى قدمها القرآن في مشكلة خلق الله للعالم ومشكلة الزمان ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون وبأشباهه من الناس . . الخ . في هذه المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى . ونحن لا نتأذى هنا بأنه كان من واجب أسلافنا ممن شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية أن يقتصروا على دراسة موقف القرآن في هذه المشكلات ، وأن يصدوا أنفسهم عن الإطلاع على التيارات الفلسفية والغنوصية التى لاشك أن استيعابهم لها قد أثرت الفلسفة الإسلامية ثراء لا جدال فيه . كلا ! لسنا دعاة تعصب فكرى أو عقائدى ، ودعوتنا هنا لا يمكن أن تؤول بأنها دعوة للحجر الثقافى . فأسلافنا قد فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ ، واستنشقوا كل هواء ، واطلموا على كل التيارات في ميدان الفلسفة ، تماماً كما نفعل نحن اليوم . وكل هذا حسن . ولكن علينا أن لا نخلط بين الدعوة إلى الإطلاع على التيارات العقلية والفلسفية وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها .

وفي مجال الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن نقبل على الفلسفة الجديرة حقاً بهذه التسمية أن تظل صانعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها ، وكنا نفضل أن يكون لنا إلى جانب عملية هضم هذه الفلسفات وإلى جانب هذا الجماع من الثقافة الهلينية ، خط واضح تميز به الفلسفة الإسلامية في جميع المشكلات الفلسفية التى أثرت قديماً وتثار من حولنا اليوم في ثوب جديد . هذا الخط الفلسفى الواضح ما كان للفلاسفة الإسلاميين أن يجدوه في القرآن الكريم وحده ، لأن قراءة القرآن الكريم من غير ثقافة فلسفية لن تجدى في استخراج ما فيه من فلسفة . وما كان لهم كذلك أن يجدوه في اقتصارهم على هضم التيارات الفلسفية الهلينية ،

لأنهم هذا يكونون قد كتبوا على أنفسهم أن يظلوا ضائعين وسط هذه التيارات .
ولأنما كان اكتشاف هذا الخط أمر محتمل جداً لو أنهم قابلوا هذه التيارات
الهلينية بالممحطات الفلسفية التي نلتقي بها في القرآن الكريم .

وقد يقال في مجال الرد على هذا أن الفلسفة الإسلامية قد فعلت هذا
الذي ندعو إليه هنا . فهي قد وفقت بين الحكمة والشريعة ، بين العقل
والنقل . وكثيراً ما نلتقي في أقوال المتكلمين ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين
بآيات القرآنية التي استشهدوا بها ليدعموا وجهات نظرهم المختلفة . لكن
هذه الاستشهادات ظلت مع ذلك قاصرة عن أن تقدم لنا فلسفة قرآنية
متكاملة . وبدت أمامنا مجرد غطاء للرأس ، يغطي الإنسان به رأسه أحياناً ،
ويزعه عنها أحياناً أخرى ، ولا يغير وضعه على الرأس أو نزعه عنها من
صورة الإنسان في نظرنا .

كلا . القرآن الكريم بحاجة إلى معالجة فلسفية ميتافيزيقية أكثر عمقاً
من هذه النظرات السريعة التي قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض
آياته والتي لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية . نقول هذا وأمامنا اليوم
فلسفات مسيحية كثيرة قامت ومربط الفرس فيها الإنجيل ، وما تضمنه من
تصور أنطولوجي لإله المسيحية ، وتزمنه بالزمان وحلوله في انناسوت في
لحظة مختارة . . الخ . حقاً إن هذه التصورات المسيحية لا تمثل في نظرنا
نحن كسلمين المسيحية الحققة . ولكن وجودها وانتشارها أمر واقع . ونحن
نريد أن تكون لنا فلسفة قرآنية على طراز هذه الفلسفات .

وقد يقال أخيراً في مجال الرد على هذه الدعوة مايلي : إن القرآن
باعتراك أنت ليس كتاباً في الفلسفة أو الميتافيزيقا . فعلام إذن إقامه
في مجال هو بعيد عنه ؟

وهذا حق من وجه . فالقرآن ليس كتاباً في الميتافيزيقا أو الفلسفة لأنه كتاب دين أصلاً . لكنه يحتوى — وكان لابد أن يحتوى — على نظرات فلسفية لن تتضح أمامنا بقراءة القرآن الكريم وحده ، بل بقراءة الفلسفة وبمقابلتها بآيات كتاب الله ، مع الحرص الكامل فى التأويل ، والمحافظة التامة على السياق الذى وردت فيه الآيات القرآنية ، ومراعاة التخصيص حيث يجب التخصيص وعدم مجاوزته إلى التعميم إلا بمقدار ما يسمح النص بهذا ، وعدم الانتقال من المناسبة التى وردت فيها الآية القرآنية إلى مناسبة أخرى تقحمها نحن — بعقلنا القاصر — على النص القرآنى . كان لابد للقرآن أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث أن الفلسفة والدين يلتقيان فى أنهما يقدمان لنا تفسيراً شاملاً للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق .

هذا المنهج فى الفلسفة القرآنية متحاول تطبيقه فى الباب الثالث من هذا الكتاب ، فى الدراسة التى تدور حول مشكله خلق العالم فى الفلاسفة الإسلاميه . وسنترك للقارىء مهمة الحكم على نجاح هذا المنهج أو عقمه بعد قراءته لمعالجتنا لهذه المشكله والنتيجة التى قادنا إليها .

البَابُ الثَّانِي

نشأة علم الكلام

موقف السلف

جرى المسلمون في حياة الرسول عليه السلام على اتباع كلام الله المنزل في القرآن الكريم ثم سؤال الرسول في كل ما أشكل عليهم والأخذ بهديه وحديثه والتأسي بفعاله . وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نص الكتاب . وهذه السنة هي مجموع الأقوال والأفعال التي تناقلها عنه الصحابة ثم من بعدهم التابعون وأتباع التابعين .

وكان العرب يدركون بفطرتهم العريضة السليمة المعاني التي جاءهم بها القرآن الكريم . ولم يكن هناك مجال كبير للخلاف فيها أول الأمر . هذا بالإضافة إلى ما ساد الإسلام منذ نشأته من نزعة عملية جعلت المسلمين يتبعون عن المناقشات الجدلية النظرية ويفضلون عليها النقاش حول ما يتصل بالآفعال الإنسانية والحياة الواقعية النافعة للناس .

وقد روى عن الرسول عليه السلام أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه ، وذلك في قوله : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، وفي حديث آخر يقول عليه السلام : « إذا ذُكر القدر فأمسكوا » . ومن الواضح أن الدعوة إلى الإمساك عن الكلام في القدر هي دعوة إلى الابتعاد عن الجدل في الأمور النظرية . وما يؤيد ذلك أيضا تلك الآية الشهيرة من سورة آل عمران (٧) التي تقرر أن القرآن الكريم قد اشتمل في آياته على الحكم والمشابهة ، وأن الذين يتزعجون إلى تأويل المتشابهة فيه هم الذين في قلوبهم زيغ وهوى ؛ أما الذين يقنعون بآياته المحكمات فقد وصفهم الله تعالى بأنهم الراسخون في العلم : « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، ، ابتغاء ثاء ،

وما يعلم تأويله إلا الله . رالراسخون فى العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكّر إلا أولوا الألباب . .

خلاصة موقف السلف إذن هو التفويض والتسليم وعدم التعمق فى النقاش والجدل ، وقد عبر عن هذا الموقف الإمام مالك بن أنس فى قوله : « قال إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكّت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان . »

لكن هذا الموقف بالرغم من إجماع المؤرخين والفقهاء أنه كان يمثل حقاً موقف السلف إلا أنه ينبغى علينا أن نطيل التأمل فيه لأن كثيراً من الشواهد قد توحى بأن السلف لم يكونوا دوماً على هذا التسليم وذلك التفويض . فالقرآن الكريم نفسه فيه دعوة إلى الجدل . فآله تعالى يقول لرسوله الكريم : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن . إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (سورة النحل ، آية ١٢٥) .

وقد مر بنا فى الباب الأول من هذا الكتاب أن القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة رد فيها على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وغيرهم من أصحاب الديانات التى كانت تعجّبها شبه الجزيرة العربية ، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو الرسول عليه السلام وأصحابه والتابعين إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم وقد يدعونا هذا أيضاً إلى التريث فى تصديق القول بأن موقف السلف كان تسليماً مطلقاً .

وفضلاً عن هذا فإن الدين الإسلامى دين عقلى يخاطب العقل فى الإنسان وقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى النظر والتأمل 'لتأمل . وذلك مثل : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض

وما خلق الله من شيء ، ومثل : « فليتنظر الإنسان مهم خلق ، ومثل : « فليتنظر الإنسان إلى طعامه أنا صيينا الماء عبيدا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبثنا فيها حبا وعنبا وقضبا (١) وزيتونا ونخلًا وحدائق غلبا (٢) وفاكهة وأبا (٣) ، متاعاً لكم ولأنعامكم ، ومثل : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب ، ومثل : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض ، إلخ .

وتضمن كتاب الله أيضاً آيات فيها تكريم للعلم والعلماء . وذلك مثل قوله تعالى لنبيه الكريم : « وقل رب زدنى علماً ، ومثل قوله تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ومثل : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، ومثل : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ، ... إلخ .

ويأزاء هذه النصوص علينا أن نتدبر معنى التسليم الذى أجمع المؤرخون والفقهاء على أنه كان أهم ما يميز موقف السلف . إذ أن من الخطأ كل الخطأ أن نفهم هذا التسليم على أنه يتعارض مع النظر والتأمل والحججاج . فالنظر فى ملكوت السماوات والأرض والتفكر فى الخلق وآياته من الأمور المطلوبة فى الدين ، الواجبة فى الشرع ، بل إن أكثر الفقهاء يقولون إنها واجبة وجوب تكليف . وكان السلف الصالح يطيلون النظر والتأمل فى ملكوت السماوات والأرض ، ولم يعرف أحد عنهم أية غفلة فى هذا الباب . والوقوف على الحجج التى قدمها كتاب الله ليرد بها على المشركين والصابئة والمجوس

(١) قضبا : القضب كل شجرة طالت وبسطت أغصانها .

(٢) غلبا : كثيفة (٣) أبا : ما أنبتته الأرض .

والتأويلات المنحرفة للسيحية وغيرها كان من الأمور اللازمة في نظر الرسول عليه السلام وفي نظر صحابته وتابعيه . وليس من المعقول أن يتضمن نهي الرسول عن الجدل وتحذير المسلمين منه النهي عن النقاش مع أصحاب الديانات الأخرى حول الأمور العقائدية . وذلك لأن مصير الدعوة الإسلامية وانتشارها كان مرتبطا إلى حد كبير بهذا النقاش ومتوقفا على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم وعباداتهم .

الحق الذي يقبله العقل ويتمشى مع المنطق أن نقول إذن أن المسلمين الأوائل كانوا يتناقشون في مثل هذه الأمور وكانوا يطيلون النظر والتأمل في آيات الله وبدائع صنعه .

لكن هناك جدلا آخر أكثر تعمقا من ذلك الجدل رفض هؤلاء المسلمون الأوائل من صحابة رسول الله أن يأخذوا به ، وصدوا أنفسهم عنه لأن إيمانهم الكبير منعهم من هذا ، ولأنهم كانوا متجهين إلى تطبيق ما جاء به الدين الجديد في حياتهم العملية . فالجدل حول القدر والذات الإلهية نفسها من حيث وحدانيتها وتوحيدها وعلاقة هذا بالصفات الإلهية ، والجدل حول الخلق وكيف تم ، وحول القضاء الإلهي وعلاقته بعمرية الفعل الإنساني .. إلخ مسائل لم يناقشها الصحابة وإن كانت بعض المصادر قد أشارت إلى أن شيئا من هذا قد حدث فيروى أن الرسول عليه السلام « خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر ... فخرج مغضبا حتى وقف عليهم . فقال : يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ... وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن نزل القرآن ، فصدق بعضه بعضا . ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به . (نقلنا عن السيوطي : صون المنطق والكلام) .

أغلب الظن أن الصحابة والمسلمين الأوائل قد انصرفوا عن هذا النوع من الجدل لأنهم كانوا قد آمنوا بعقائد الإسلام إيماناً قوياً لم يسمح بإثارة شكوك دقيقة حولها . كانوا مثلاً يؤمنون بالتوحيد المزه البعيد عن كل لون من ألوان التشبيه ، لأن التوحيد على هذه الصورة المنزهة الصافية النقية بدا لهم أنه أكثر قرباً إلى روح الإسلام . فقد روى أنه قيل لأبي المؤمنين على رضي الله عنه يوماً : « أين الله ؟ » فقال : « إن الذي أين الأين لا يقال له أين ، فتيل له : كيف الله ؟ فقال : « إن الذي كيف انكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر ، فقال : « ما جهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضها في أنبوبة قصب . فقال للسائل : « ما وجه هذه الشمعة وبأى جانب مختص ؟ فقال له السائل : « ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : « فقيم السؤال إذاً ، ومعناه إذاً جاز أن يكون في المخلوقات شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة . لم يجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة ، (التبصير في الدين للأسفرا يبنى نشرة الكوثرى ، ص ١٤٤) . وقد أخرج عن محمد بن الحنفية قال : « دلتك هذه الأئمة حتى تتكلم في ربها » . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا ، وأخرج عنه قال : « تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش ، فإن قوماً تكلموا في الله فتأهوا » . وأخرج أن سفيان الثوري كان يقول : « عليكم بالآثر ولربكم والكلام في ذات الله » (نقلنا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد . ص ٢٦٦ ، ٢٦٧) .

أول خلاف بين المسلمين : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة .

كان أول خلاف حدث في صفوف المسلمين هو الذي حدث بعد وفاة النبي عليه السلام مباشرة فقد كان على المسلمين أن يناقشوا من يتولى أمرهم

بعد الرسول . وقد ظهر بين المسلمين في هذا الصدد ثلاثة آراء : الأشعرى :
مقالات الإسلاميين ، ج (١) .

١ - رأى الأنصار وهم أول من آوى الرسول ونصره : قالوا نحن
أحق الناس بالخلافة .

٢ - رأى المهاجرين وهم أول الناس لإسلاما ، وكانوا قرشيين في
معظمهم . قالوا نحن أحق بالخلافة من غيرنا .

٣ - رأى بنى هاشم : قالوا نحن أقرب القرشيين إلى الرسول ، لأنهم
كانوا يمثلون عائلته الضيقة . وهذه وجهة نظر على بن أبى طالب ابن
عم الرسول ، ووافق عليها العباس بن عبد المطلب وعمار بن ياسر
وغيرهما .

ولكن لم ينشأ عن الاختلاف بين هذه الآراء أى إنشقاق حاد في
صفوف المسلمين ويبدو أن مكانة أبى بكر في نفوس المسلمين كانت لها تأثير
كبير في جمع كلمتهم حوله ، وعندما ذكر لهم أنه سمع الرسول يقول : « الأئمة
من قریش ، صدقه الأنصار في روايته وسرعان ما انضموا إليه وتمت
البيعة له . وإن كان من الحق أن نقول إنها تمت على عجل ، وتمت في غيبة
على ابن أبى طالب الذى كان يمثل رأى الفريق الثالث الذى عرضنا له الآن
وهو رأى بنى هاشم في الخلافة . على أى حال ، فإن بيعة أبى بكر قد أجلت
الخلاف الذى قام بين المسلمين حول الخلافة عقب وفاة الرسول مباشرة
أو أرجأته ولكنها لم تنته أو تقضى عليه . وبوسعنا أن نرد نشأة التشيع
لعل إلى هذا الخلاف البسيط الذى نشأ بين المسلمين عقب وفاة الرسول .
لكن هذا لن يكون إلا فى شئ من التجوز لأن التشيع كمقيدة فلسفية لم ينشأ
على وجه الحقيقة إلا متأخرا . مرتبطا بظروف أخرى سنعرض لها
فيما بعد .

وقد كان وراء هذا الخلاف حول الخلافة أو الإمامة بحث فلسفي حول السلطة التي كان يمارسها الرسول عليه السلام نفسه في حياته . فلم يكن الرسول صلوات الله عليه صاحب سلطة روحية فقط ، بل كان حاكما . أى أنه كان يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية . ولهذا كان من الطبيعي أن يتساءل المسلمون حول طبيعة السلطة التي يزاولها خليفته : هل يشترط في الخليفة أو الإمام أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، أم يكون صاحب سلطة زمنية فقط باعتبار أن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ؟ الذين قالوا بأن الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط هم الذين قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار أى بالبيعة والاستفتاء ، والشورى . وهؤلاء هم أنصار أبي بكر ومن بعده أنصار معاوية وذريته . وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة . أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم الذين تشيعوا لعلى ابن أبي طالب ، وقالوا بأن الخلافة تكون بالنص والتعيين . وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول بل امتدت في على بن أبي طالب وأيضا في الأئمة من بعده وهم أهل العترة . ولهذا نسبوا العصمة إلى على والأئمة من ذريته إلى جانب قولهم بعصمة النبي عليه السلام . وذلك من أجل أن يؤكدوا امتداد السلطة الروحية في الأئمة وعدم انقضاءها بوفاة الرسول عليه السلام .

ولكى يؤكدوا أن الخلافة تكون بالنص والتعيين لا بالاختيار قدم الشيعة كثيرا من الآيات والأحاديث التي توحى بأن هناك نصا على أن يتولى على بن أبي طالب الخلافة بعد الرسول ، ومن بعده ذريته . فمن الآيات التي استشهدوا بها قوله تعالى : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ » . فقد ذكر علماء الشيعة

ومفسروهم أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب لأنه تصدق على سائر بالمسجد وهو راعٍ في صلاة الظهر . ويقولون إن الله تعالى أنزلت بهذه الآية أن الولاية والتصرف والإمامة تكون لعلي . أما أهل السنة فيقولون إن هذه الآية عامة في سائر المسلمين . ومن الآيات أيضاً قول الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » . فقد ذكر مفسروا الشيعة أنه لما كان يوم غدیر خم (موضع بين مكة والمدینة) ودعا النبي إلى إمامة علي بن أبي طالب في الصلاة نزل عليه قول الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم .. » فقال صلى الله عليه وسلم : « الله أكبر علي لإكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب برسالي وبالولاية لعلي من بعدي » أما خصوم الشيعة من أهل السنة فيقولون إنها نزلت على النبي . عشية عرفة في يوم الجمعة . ويوم عرفة كان قبل يوم الغدير بسبعة أيام . ويقولون إنه ليس في الآية دلالة على إمامة علي بوجه من الوجوه . ومن الآيات كذلك قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ومن يقترب حسنة ترد له فيها حسناً » . فقد ذهب مفسروا الشيعة إلى أن المقصود « بالقربى » التي وردت في الآية : « أهـ البيت » . أما المفسرون من أهل السنة فيقولون إن المقصود ليس مودة القربى بل المودة في القربى ، أي مودة كل من يتخذ إلى ربه سبيلاً .

أما الأحاديث التي يتناقلها الشيعة ليشبوا بها أن الخلافة كانت لعلي بن أبي طالب فهي كثيرة . فيقولون مثلاً إن النبي لما نزلت عليه الآية : « وإنذر عشيرتك الأقربين » جمع بني عبد المطلب للأنصار وكانوا أربعين رجلاً . فقال لهم : من يؤازرنى على هذا الأمر يكن أخى ووصي وخليفتى من بعدي . فقام إليه علي بن أبي طالب وكان أصغرهم فقال : « أنا أوأزرك » . يا رسول الله . فقال له النبي : « إجلس » . فأتى أخى ووصي وخليفتى

من بعدى ، (وسى هذا الحديث حديث الإنذار) ومن الطبعى أن يشكك أهل السنة في هذا الحديث ، ويكذبون أسانيده . ومن الأحاديث أيضا أن النبي لما أراد الخروج إلى غزوة تبوك استخلف على بن أبى طالب على المدينة وقال له : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لاني بعدى » . ويشكك أهل السنة في هذا الحديث ويقولون إنه موهووع ومتهافت . ومنها أيضا حديث الغدير . يقول علماء الشيعة فيه إن الله أمر نبيه بأن يعلن الناس إمامة على بن أبى طالب فضاقت صدره بذلك الآمر ، وتخوف أن يرتد الناس عن دينه ويتهموه بمحاربة ابن عمه ، فراجع النبي ربه فأوحى الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ، يريدون : بلغ ما أنزل إليك من ربك في إمامة على . وكان نزول هذه الآية - كما يقولون - حين صدر النبي عن حجة الوداع يريد المدينة ، فلما صار بغد يرخم نادى في الناس : الصلاة جامعة . فلما اجتمع القوم أخذ يدعى ابن أبى طالب فقال : ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : « فمن كنت مولاه ، فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذه » . وقد طعن في هذا الحديث أهل السنة وقالوا إنه حتى لو كان صحيحا فليس المقصود بكلمة « مولى » ، التي جاءت في الحديث معنى الإمامة والتصرف بل « الأقرب من النبي » ، وذلك في مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا » ... إلخ .

يضاف إلى هذه الآيات والأحاديث - وهي كثيرة - ما كان لعلى ابن أبى طالب من منزلة رفيعة في نفوس المسلمين بعامة والشيعة بخاصة . وقد بلغت هذه المنزلة في نفوس الشيعة درجة القداسة . وذلك ليس فقط

لأنه ابن عم النبي بل لسيرته وفضائله وعلمه المتعدد الجوانب ومشاركته في غزوات النبي جميعا إلا غزوة تبوك التي أكرمه النبي بأن أنابه عنه في المدينة .

على هذا النحو نشأ أول خلاف بين المسلمين حول الإمامة . وكان خلافا سياسيا كما رأينا ولكنه تطور حتى أصبح خلافا فلسفيا قسم المسلمين إلى قسمين أوحزيين حزب الشيعة وحزب أهل السنة والجماعة .

لكن علينا أن نشير إلى أن المتشيعين لعلى عقب وفاة الرسول عن كانوا يرون أن عليا أفضل الصحابة وأحق الناس بالخلافة كانوا نفراً قليلاً جداً . لكن عددهم أخذ يتراد بعد أن فانت الخلافة عليا ثلاث مرات بتولية أبي بكر وعمر و عثمان ثم بلغ هذا العدد قفته بعد موقعة كربلاء (عام ٦١ هـ) التي قتل فيها الحسين بن علي (سبط النبي) . فإن مقتل الحسين في هذه المعركة هو الذي جعل التشيع يتغلغل إلى قلوب أنصار أهل البيت الذين أدركوا بعد هذه المجزرة أنه لا قبل لهم بمقاومة سلطان بني أمية وكل الحكام الظالمين إلا بقوة عقائدية مرسومة تدعم قوة السلاح . ومن ثم راحوا يؤسسون أيديولوجيتهم الفلسفية التي تقوم على عدة نظريات من بينها : نظرية التأويل الباطني للقرآن ونظرية العلوم السرية وعلم الغيب ووراثه هذه العلوم بين الأئمة ونظرية الوجود النوري للأئمة وما يتصل بها من القول بالوحدة النورية بين محمد عليه السلام وعلي بن أبي طالب ونظرية عصمة الإمام نظرية المهدي المنتظر ونظرية الرجعة . وكل هذه النظريات غريبة عن روح الإسلام ، وقع فيها الشيعة تحت تأثير أصحاب الديانات الأخرى من غنوصية ومسيحية ويهودية وغيرها وتأثروا فيها بكثير من التيارات الفلسفية التي لا مجال للخوض فيها هنا ولا في النظريات الشيعية التي أشرنا إليها الآن ، باعتبار أننا نقدم هنا مجرد فاتحة في نشأه علم الكلام .

وما زال الشيعة أنصارها وأتباعها ومريدوها حتى يومنا هذا ومن أشهر فرقها فرقة الإسماعيلية وهم منتشرون في الهند وباكستان وجنوب أفريقيا وفرقة الإمامية الإثنا عشرية وهم منتشرون في العراق وإيران والكويت وفرقة الزيدية التي تمثل جمهور الشعب اليمني بصفة خاصة .

هذا ويطلق على جماعة الشيعة بفرقها المختلفة في كتب الفرق وعلم الكلام اسم « الروافض » أو « الرافضة » .

* * *

الخلاف الثاني : الخوارج والشيعة والمرجئة : من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل :

رأينا أنه لم تكن هناك قواعد ثابتة لاختيار الخليفة بعد وفاة الرسول ، وكان أن تمت البيعة لأبي بكر في غيبة من علي بن أبي طالب . ثم استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب . وأفضى الأمر إلى عثمان بن عفان . وتلاحقت الفتن في السنين الأخيرة من خلافته ، واشتد السخط على حكمه . لما رآه الناس من غلبة بني أمية على الحكم في عهده ، وانتهى الأمر بأن قتل عثمان . فانفتحت أبواب الفتنة على مصاريعها إذ أقبل الناس على علي بن أبي طالب فبايعوه ، فبايعه أكثرهم عن رضى وبايعه بعضهم عن كره ، وأبى معاوية في الشام أن يبايعه ، وأقبل فريق من أصحاب النبي إلى البصرة ثائرين على علي ، وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر وطلحة بن عبد الله والزبير ابن العوام وكلاهما من كبار الصحابة .

وهكذا فما أن تمت البيعة لعلي حتى وجد نفسه بين عدوين : أحدهما بالبصرة يرأسهم طلحة والزبير وعائشة والآخر بالشام يرأسهم معاوية ابن أبي سفيان . فاضطر إلى مقاتلة الثوريين ليردهما إلى الطاعة ولتجتمع كلمة

المسلمين بعد أن تفرقت . وبدأ بمحاربة طلحة والزبير وعائشة ومن تابعهم من أهل البصرة . وكانت موقعة الجمل التي قتل فيها الزبير بن العوام ثم طلحة وأعاد علي بن أبي طالب السيدة عائشة مكربة إلى المدينة ، ثم اتجه إلى صفين لمحاربة معاوية ، وكان أن تقابلت جيوش الفريقين ولما انكسرت سيوفهما احتال معاوية - تبعاً لمشورة عمرو بن العاص - برفع المصاحف على أسنة الرماح ، وكان أهل الشام مع معاوية وأهل العراق واليمن مع علي ، فلما رأى أهل العراق المصاحف اضطربوا وأشاروا على علي بالتحكيم . أي بأن يبعث على حكم (هو أبا موسى الأشعري) ويبحث معاوية حكماً (هو عمرو بن العاص) وكانت الهدنة التي خرج منها علي وهو في موقف لا يجسد عليه . إذ اشتد الخلاف عليه وعلى مقدرته ، ولم يلبث أن اتسعت دائرة المنكرين للهدنة الناقين على علي حتى أن علياً عندما عاد إلى الكوفة لم ير فيها إلا مظاهر الحزن والحداد ومظاهر الساخطين عليه .

في هذا الجو نشأت فرقة الخوارج ، وأهم ما يجمعهم أنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنوات وينكرون علياً بعد قبوله التحكيم في معركة صفين ويكفرون الحكيم (أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص) وأصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم كما يكفرون معاوية .

أما إنكارهم لإمامة عثمان بعد ولايته بست سنين فالسبب فيها أن الناس كانوا قد نقموا على عثمان بعد ولايته بست سنين واتهموه بأنه أتى كثيراً من المظالم : منها أنه حمى الحمى وضرب عمار حتى فتق أمعاءه وابن مسعود حتى كسر أضلاعه وأجلى أباذر إلى الربرة وأخرج من الشام أبا الدرداء ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله وأبطل ستة القصر في الصلوات والسفر رولى معاوية وعبد الله بن عامر ومروان وولى الوليد بن عقبة وهـ فاسق ... الخ .

وقد رد أهل السنة والجماعة على هذه التهم ، رد عليها مثلاً أبو بكر ابن العربي في كتابه « العواصم من القواصم » . . . فقال : أما الحمى فقد اختصه الرسول لإبل الزكاة المرصدة للجهاد والإنصاح العامة وسار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زاداً فيه لاسيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازدياد الفتوح ، أما ضربه أعمار فلم يضربه حتى فتق أوعاه ، إذ لو فعل ما عاش أبداً ، وسبب ضربه له أن عثمان قد أرسله إلى مصر ليستقصى بعض الشائعات ، فالتف به السبايون يستميلوه ، فجاء به عثمان وعاتبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربه ، أما ابن مسعود فلم يضربه عثمان ، ذلك أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد في العالم الإسلامي كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نيطت به لكن عثمان اختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر اختاراه قبل لأنه كان قد حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته ، فكان عثمان على حق في هذا وفي غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود ، أما أبو ذر فهو الذي اختار أن يعتزل في الرتبة فوافق عثمان لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يقرع عمال عثمان ويتلو عليهم : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ، أما إخراج عثمان لأبي الدرداء إلى الشام فكان لأن أبا الدرداء كان زاهداً واشتد في الحق مع معاوية وأهل الشام حتى عزله عن القضاء فخرج هو إلى المدينة ، وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبي بنفيه فلم يصح أن النبي تنهأ إلى المدينة وإنما ذهب إليها باختياره ، هذا ولم تأت الشريعة بدين يبق صاحبه منفياً دائماً ، وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار في الصلاة للسافر وجعلها ركعتين بدلاً من أربع) فاجتهاد . إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر ، وفعلوا ذلك في منازلهم ، فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة فتركها ، وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع

له الشامات كلها وأقره عثمان . وأما عبد الله بن عامر فولاه عثمان لأنه
كريم العمت والخالات ولجأه وفتح خراسان وأطراف فارس وسجستان
وكرمان . وأما تولية الوليد بن عقبة فإن عثمان لم يأت به من عرض الطريق .
إذا كان أبو بكر تلقف هذا الشاب وكان موضع سره في الرسائل الحربية
التي دارت بين الخليفة وقائده خالد بن الوليد . وقاد الوليد فيا إلى الجهاد إلى
شرق الأردن . وأما فسقه فليست الذنوب مسقطاً للعدالة إذا وقعت منها
التوبة . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك فيها

هذا بعض ما قاله الخوارج عند ما نادوا بخروجهم على عثمان بعد ست
سنين من حكمه ونموذج من ردود أهل السنة عليهم .

أما خروجهم على عليّ فكان بسبب التحكيم كما تقدم . وبالرغم من أن
أتباع عليّ هم الذين كانوا قد أشاروا عليه بالتحكيم إلا أنهم عادوا فلم يوافقوه
عليه ، وقالوا لا حكم إلا الله ، ولهذا سموا بالمحكمة ، وعند ما عادوا مع علي
إلى الكوفة فارقوه بعد هذا ورجعوا إلى حروراء . ومن هنا سميت الخوارج
بالحرورية ، وخرج عليّ إليهم وناظرهم فظهر بالحجة عليهم . لكن جماعة
منهم استمروا في عدائهم له وخرجوا إلى النهروان وأمرؤا عليهم رجلين :
أحدهما هو عبد الله بن وهب الراسبي والثاني حرقوص بن زهير البجلي وكان
يلقب بذي الثديية لأنه كان له ثدي كندى النساء . ورأوا في طريق خروجهم
إلى النهروان الصحابي عبد الله بن خباب بن الارت فقتلوه وقتلوا أولاده
وأهليهم ، وتجمعوا وكثرت شوكتهم بالنهروان فقصدهم عليّ في أربعة
آلاف رجل بطالب بقاتل عبد الله بن خباب فقالوا له . كلنا قتلة .
ولو ظفرنا بك لقتلناك أيضاً . فقال لهم عليّ ماذا نقصم مني ؟ قالوا : قاتلنا
معك يوم الجمل وهزمنا أصحاب الجمل فأبحت لنا أموالهم ولم تبج لنا نساءهم
ذرائعهم ، وقد كان ينبغي أن تحرم الأمرين أو تبيعهما لنا . فقال لهم عليّ :

أما أموالهم فقد أبهتتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذي كان بالبصرة ، ولم يكن لنسائهم وذرائعهم ذنب ... وبعد لو أبحت لكم نسائهم من كان منكم يأخذ عائشة من قسمة نفسه ؟ فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا (انظر التبصير في الدين للاسفرائيلي) . لكنهم أخذوا يبحثون عن تعلات أخرى ، قالوا لعلي : يقول الله تعالى : « فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » ، أى أن الله تعالى أوصانا بالقتال ولم يوصينا بالتحكيم . فإما أن تعود يا علي إلى القتال وتبذ التحكيم وفي هذه الحالة نكون معك . وإلا نأبذناك وقاتلناك . فرد عليهم على قائلا : قد أبيت عليكم أول الأمر فأيتهم إلا إجابتهم إلى ما سألوا . فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا الغدر .

هذا هو الأصل في نشأة الخوارج . فالخوارج سموا كذلك لأنهم خرجوا أول ما خرجوا على علي . ولكن بعد وفاة علي وتولى معاوية الخلافة اتسعت دعوة الخوارج واتخذت طابعا ثوريا ووقفوا في وجه معاوية وعملائه وخلفائه من بعده ، أى أن الخوارج كانوا من أنصار علي قبل التحكيم وهم الذين ناصروه في موقعة الجمل ولكنهم خرجوا على علي لسبب التحكيم . وبعد وفاة علي وفي أثناء حياته خرجوا على معاوية وخلفائه . واستولوا على بلاد الأهواز وأرض فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير وسموا هناك بالآزارقة لأنهم كانوا أتباع رجل منهم يقال له أبو راشد نافع بن الأزرق . وقد اشتط الأزارقة في تكفير مخالفينهم جميعهم وأعلنوا أن ديار مخالفينهم ديار كفر ، وأن قتل نسائهم وأطفالهم مباح وزعموا أن الرجم لا يجب على الزاني المحصن . خلافا لإجماع المسلمين . وكان لهذه الآراء الشاذة التي نادى بها الأزارقة أثر سيئ حتى في بعض أتباعهم ، ومن النجدات (إحدى فرق الخوارج) أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذين خرجوا على نافع بن الأزرق وصاروا إلى البيامة وقالوا : إن من يقول ما قاله نافع فهو كافر .

لكن أتباع نجدة عادوا فانقسموا فيما بينهم وثاروا عليه، ومن فرق الخوارج الوهابية والصفرية والإباضية التي انتشرت في الشمال الأفريقي (انظر كتابنا : تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي) .

ومن أهم ما جاء به الخوارج من مبادئ قوطهم بأن الخلافة تكون بالاستفتاء العام وليست وفقاً على القرشي أو المكي محتجين في هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » .

وكان الخوارج متعددين في دينهم ، وكانوا — إلا ما اشتط منهم — شديدي التقوى ، أنصاء عبادة وأطلاح سهر ، قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المغنرة بسبب ما تبين في وجوههم من أثر السجود ولهذا فإن من مبادئ الخوارج عدم التسامح في الدين ، وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع . أيا كان مركزه الاجتماعي . وفي هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا ، وأصبح جهادهم الرئيسي موجهاً لاضد الكفار ، أو ضد أصحاب التشيع فقط بل ضد أهل السنة والجماعة ورفضوا أن يطلق اسم « المسلم » على غير أنفسهم . فكانت الوهابية في الشمال الأفريقي (نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي الذي كان يقال له ذو الزنقات لأن ركبته قد صارت كنفقات الإبل من كثرة السجود) يسمون المالكية والحنفيين (وهم من أهل السنة) اسم الموحدين ، أى أنهم في نظرهم ليسوا بمشركين . ولكنهم أيضاً ليسوا بمسلمين . وكانوا يعتقدون أن دعوة هؤلاء الموحدين إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادئ الخوارج ، فرض كفاية على كل وهابي أو وهبي .

وهكذا أصبح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً حتى لم يعد كما يقول الدكتور طه حسين في مرآة الإسلام - يأمن خارجي لرجل من الشيعة أو الجماعة ،

ولم يأمن رجل من الشيعة أو الجماعة لخارجي ثم لم يأمن رجل من الشيعة لرجل من الجماعة ولم يأمن رجل من الجماعة لرجل من الشيعة .

* * *

هذا الخلاف الذي قام فيما بين الخوارج والشيعة وأهل السنة والجماعة بعضهم والبعض الآخر كان خلافاً خطيراً حقاً ، وكان ذا ضابغ سياسي . حيث أننا قد رأينا أن محوره الرئيسي كانت مسألة الإمامة أو الخلافة التي أصبحت محط آمال كل فريق . لكن مسألة الإمامة نشأ عنها موضوع آخر أثار جدلاً دينياً وفلسفياً كان له أكبر الأثر في تعميق الخلاف بين الفرق المتنازعة ، لأنه كان يتصل بموضوع خطير هو تعريف الإيمان . إذ كان من الطبيعي في هذا الجو المشحون أن يرمى كل فريق أصحاب الفريق الآخر بالكفر . وأخذت هذه الأسئلة تتردد على الألسن : ما هو الإيمان ؟ ومن يظل المؤمن مؤمناً ؟ وما هو الكفر ؟ هل الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان بأن الله واحد وبأن محمداً رسوله ؟ إن كان هذا هو الإيمان فالجميع سواء في إيمانهم ، ولا سبيل أمام أحد الفريقين إلى أن يتهم الفريق الآخر بالكفر ، أو على الأقل بالتقصير في إيمانه . لا بد إذن أن يتجه تفكير الجميع إلى إدخال عنصر جديد في دائرة الإيمان ، ألا وهو العمل ، فليس يكفي لكي يكون المؤمن مؤمناً أن يصدق بالقلب واللسان بل لا بد أن يعمل عملاً صالحاً . ولما كانت أعمال كل فريق تبدو في نظر الفريق الآخر على أنها كبائر (وأهمها القتل واستباحة الحرمات) فقد اتفق كل من الشيعة والخوارج على إدخال عنصر العمل في الإيمان ليتسنى لأصحاب كل فريق منهما أن يرمى أصحاب الفريق الآخر بالكفر وأن يحكم عليهم بالخلود في النار . وقد سبق أن رأينا كيف حكم الخوارج على خصومهم من المنتشيعين لعلى ومن أهل السنة والجماعة بالكفر وكيف أن الأمر قد بلغ حداً أعجبوا

معه يكتنون بأن يطلقوا عليهم اسم «الموحدين» ويستكثرون أن يدخلوهم معهم في دائرة الإسلام والمسلمين .

وعلى هذا النحو نشأ التفكير في مسألة فلسفية هامة هي مسألة الصلة بين الإيمان والعمل . وكما رأينا فإن الشيعة والخوارج - بالرغم من الخلاف السياسى بينهم حول موضوع الإمامة - إلا أن كلمتهم جميعاً قد اتفقت على إدخال العمل كعنصر أساسى من عناصر الإيمان .

وأمام هذا التكفير الإجمالى قامت فرقة أخرى هي فرقة المرجئة كانت مهمتها الرئيسية أن لا يثبث المذنب من رحمة الله وأن تنظر إليه على أنه مؤمن لم يفقد إيمانه على الرغم من فسقه وارتكابه الذنوب . ولعل ما يجب أن يقال فى تبرير نشأة هذه الفرقة أنها رأت أن الشيعة تكفر الخوارج وأن الخوارج يكفرون الشيعة وأن أهل السنة والجماعة ينكرون موقف هاتين الفرقتين كما تنكر هاتان الفرقتان موقف أهل السنة والجماعة ، وأن المسلمين جميعهم بهذا الاعتبار سيصبحون كفرة ، فقالت المرجئة بأن المسلمين جميعهم مؤمنون ، وأرجأت العمل أى أجلت الحكم فيه ، وأخرجته من دائرة الإيمان . ومعنى هذا أن المرجئة فصلت بين العمل والإيمان ، فالعمل عندها شيء والإيمان شيء آخر . الأول عمل بالخوارج والثانى تصديق بالقلب وارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من - ظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقاً سيتولى الله حسابه وسيعاقبه ، ولكن مصيره الجنة فى نهاية الأمر . يقول الله تعالى : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطروا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم » ، وقالت بعض فرقهم كما يقول الغزالى فى « إحياء علوم الدين » (الجزء الثانى) : « لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل الماصى » . وقال بعضهم : تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وهم يستندون

في هذا إلى بعض الآيات مثل : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، ومثل : « فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا » (أى ظلما) ومثل : « والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون » .

فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أرجأوا الحكم على العمل أو تركوا الحكم فيه لله ، وذهبوا إلى أنه أى العمل لا يمس لإيمان المؤمن . وقيل أيضا لأنهم سموا مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء في الناس . ولكن الشائع عنهم أنهم سموا كذلك لإرجائهم أو تأجيلهم الحكم في مرتكب الذنوب والكبائر . وقد استتبع هذا أنهم أرجأوا الحكم في بني أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة ويعتبر هذا مهادنة منهم للحكام . فحكام بني أمية في نظر المرجئة ، حتى من نسب إليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة . ولهذا وجب طاعتهم . من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا حكام بني أمية عليهم ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم . وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية وفضلوا عدم الزج بأنفسهم في غمارها فلم يكونوا مع على رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه ، وحاشوا في شبه عزلة عندما اعتزلوا جميع الفرق المتنازعة وآثروا لأنفسهم السلامة . ولم يكن غريبا بعد هذا أن يكون بعض رجال فرقة المعتزلة من المرجئة .

والمهم أن نلاحظ أن المسألة الأولى التي أثارت الخلاف بين صفوف المسلمين وهي مسألة الإمامة قد ألفت بظلالها أو ولدت مسألة أخرى لها صلة بها وهي مسألة الصلة بين الإيمان والعمل أدت المناقشة حولها إلى اتخاذ مواقف متباينة من جانب أصحاب كل فرقة من الفرق التي عرضنا لها حتى الآن .

ولكن المرجئة غالوا في إخراج العمل من دائرة الإيمان ، فزعم بعضهم (٧ - دراسات في علم الكلام)

أنه مادام الإيمان هو الأساس فالصلاة مثلاً غير واجبة ولا تزيد أو تنقص من إيمان المؤمن . وزعم آخرون منهم أن إيمان جميع المسلمين سواء . فإيمان السلف الصالح يوضع على قدم المساواة مع إيمان أئمة الفجار . إلى غير ذلك من الأقوال الغريبة عن روح الإسلام .

غير أنه ينبغي أن نفرق بين هؤلاء المرتجة الذين اشتطوا في إخراج العمل عن الإيمان ومرتجة السنة الذين كانوا يمثلون الأحناف الأوائل وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) الذين قاوموا آراء الخوارج ودعواهم في قتل مرتكب الكبيرة وقرر الإمام أبو حنيفة على العكس من ذلك : « أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » (البغدادى : الفرق بين الفرق) فقد نادى أبو حنيفة بهذا رأى في الإيمان ليحمي المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج .

الخلاف الثالث : القدرية والجبرية : الإرادة الانسانية بين الاختيار والجبر :

ولم تكن الخلافات السياسية وحدها هى السبب في نشأة الجدل بين المسلمين . فقد ساعد اختلاط المسلمين بمسيحي الشام ويهوده على ظهور الجدل حول بعض العقائد الأخرى مثل عقيدة الجبر والاختيار .

ذلك أن المسلمين قد وجدوا أن القرآن الكريم يحتوى على آيات تقرر أن الإنسان حر مختار وأنه مسئول عن أفعاله . وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذى يريد الهدى والضلال للناس وأن الإنسان مجبر في أفعاله . فن الآيات الأولى مثلاً قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » وقوله « قل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ، والمؤمنون » وقوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وقوله : « كل امرئ بما كسب رهين » وقوله : « فويل الذين يكتبون الكتاب

بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا . فويل لهم عما كتبت
أيديهم وويل لهم عما يكسبون » وقوله : « إنما تجزون ما كنتم تعملون » وقوله :
« ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسن » . ومن
الآيات التي تشعر بالجبر قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .
وقوله : « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن
يغويكم ، هو ربكم ، وإليه ترجعون » وقوله : « والله خلقكم وما تعملون » وقوله
« من يشأ الله يضله » . ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وقوله : « ونفس
وما سواها ، فألهما فجورها وتقواها » وقوله : « ألا له الخلق والأمر
تبارك الله رب العالمين » وقوله : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن »
وقوله : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا
رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » وقوله : « وما تشاءون إلا أن يشاء
رب العالمين » . الخ

وأمام هذه الآيات انقسم المسلمون الأوائل إلى فريقين : فريق القدرية
الذي تطور فأصبح المعتزلة وهؤلاء يؤمنون بقدرة الإنسان وحرية .
وفريق الجبرية الذين يؤمنون بأن الإنسان مجبر وليس حرا . وقد مال
الأمويون إلى القول بالجبر لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت
معارضيههم وقمعهم ، محتجين بأن انتقال الخلافة إليهم كان قضاء وقدر . وأصبح
فريق القدرية يضم أحرار المفكرين من المسلمين الذين وجدت فرقة المعتزلة
في آرائهم المادة الأولى لمذهبهم . وعلى العكس من ذلك أصبح فريق
الجبرية يضم فريق أهل السنة والجماعة الذين رأوا أن كل شيء يحدث بأمر
من الله وقدره .

وقد مثل القدريين الأوائل شخصيات قليلة أهمها شخصيتان : معبد الجهنى
وغيلان الدمشقي . يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « إن واصل بن عطاء

قال بالقدر وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ، ويقال إن معبد الجهنى وعطاء بن يامر قد أتيا إلى الحسن البصرى وقالاه : يا أباسعيد هؤلاء الماوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى ، (طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة) ، ومن المرجح أن يكون قد وافقهما الحسن البصرى على فكرتهما أى أنه كان قدرياً مثلهما وقد نقض الحسن البصرى القول بالجبر فقال إن الذين يقولون بالجبر يقولون إن الله يعزل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكن الحق أن الله تعالى لا يعزل إلا الظالمين الفاسقين ، لذي يقول : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما يعزل به إلا الفاسقين » . ويبدو أن معبد قد ترك أثراً كبيراً في البصرة والشام والمدينة وخلف أتباعاً كثيرين . وانطلق أيضاً غيلان الدمشقي في بلاد الشام يبشر بمذهب القدريه ويعلن للناس أن الحسنات والخير من الله ، أما الشرو السيئات فن أنفسهم . ولكن يبدو أن غيلان كان مرجئاً إلى جانب قوله بالقدر ؛ فقد كان يقول إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه .

هؤلاء القدريون الأوائل هم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الحرة الذى ستقول به المعتزلة . لكن قام من يرد عليهم وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية أتباع الجهم بن صفوان . وأهمية الجهم بن صفوان في الحياة العقلية الإسلامية ترجع إلى أنه كان أول من أدخل منهج التأويل العقلى ، وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد . ولهذا فإن الجهمية بالرغم من أنهم كانوا مجبرة إلا أنهم انفقوا مع المعتزلة في إيمانهم بالتأويل العقلى ، وفي قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن وهى نفس الأقوال التى سيردها المعتزلة . ومن أجل هذا لقب المعتزلة بالجهمية بالرغم من أنهم فيما يتصل بمسألة الإرادة كانوا مجبرة وكان المعتزلة من أتباع حرية الإرادة فقد نقل الشهرستانى عن الجهم ابن صفوان أنه كان يقول : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف

بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت وتغيّمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبقت ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر ، لكن يبدو أن هذا الجبر المطلق الذي سوى فيه الجهم بين الإنسان والجماد لم يقل به الجهم ولكنه ذهب فيما يروى عنه الأشعري إلى قول آخر يختلف عن الجبر المطلق بعض الشيء (انظر : الأشعري مقالات الإسلاميين ، وانظر أيضاً : الدكتور على سامي الشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الأول) ، فهو يقول : لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة . الخ وإنما فعل ذلك بالشجرة ... الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف فقد خلق الله للإنسان قوة كان بها هذا الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له ، وإن صح هذا فإن الجهم ابن صفوان يكون قد قال بالكسب الذي تبنته الأشاعرة فيما بعد .

وقد ذابت القدرية والجهمية أو الجبرية في غيرهما من المذاهب وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة وأحياناً يسمى المعتزلة بالقدرية لأنهم نفوا أن تكون الأشياء والأفعال بقدر من الله وقضائه وأحياناً أخرى بلقب المعتزلة بالجهمية من ناحية قول الاثنين بنفس الصفات وخلق القرآن .

علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث والسنة .

نشأ علم الكلام على يد المعتزلة فقد كتب موسى بن هيمون وهو يورخ لهذا العلم يقول : « إن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة (أى بعلم الكلام) خرقه ما وهم المعتزلة » (من كتاب دلالة الخائرين ، ج ١ ص ٩٤) . وينذهب

إلى هذا رأى أيضاً الشهرستاني في « الملل والنحل » ، فيقول : « إن المعتزلة بعد أن طالعوا كتب الفلاسفة أفردوا فن الكلام فنا من فنون العلم وسموه باسم علم الكلام » . ولكن ليس معنى هذا أن المتكلمين هم المعتزلة فقط ، إذ أن لفظة متكلمين أصبح يطلق فيما بعد - كما يقول دى بور في تاريخ الفلاسفة في الإسلام - على الفلاسفة الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة .

وعلم الكلام - يعرفه الفارابي في « إحصاء العلوم » ، هو : « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » . أو هو - كما يعرفه ابن خلدون في المقدمة - « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات » ، وهو يختلف بذلك عن علم كالم الفقه لأن دائرة بحثه في المسائل الاعتقادية ، أما علم الفقه فدائرة بحثه هو الأحكام الشرعية العملية : دائرة الحلال والحرام ، والمحظور والمباح ، والواجب والمستحب .. الخ وقد اختلف مذهب الأئمة والصحابة والنقهاء من هذا العلم ، فبعضهم حرمه . وأحلّه البعض الآخر ووقف فريق ثالث موقفاً وسطاً ، فأبى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ، فرأى الشافعي مثلاً (يوم ناظر أحد متكلمي المعتزلة) أنه « لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام » ، وروى الزعفراني أن الشافعي قال : « حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر » ، وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل ، رأى فساداً . بل ذهب إلى أن علماء الكلام زنادقة ، وذهب مالك إلى أنه « لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء » . وفي رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وأجمع أهل الحديث من السلف على ذلك ، لأنهم يقولون : إن النبي قد قال : هلك المتطعون . هلك المتطعون . هلك المتطعون . هلك المتطعون أى المتعمقون في البحث والاستقصاء .

وإلى جانب هذا الفريق الذى نادى بتحريم علم الكلام رأى فريق آخر
إمباحة تعليمه . وهم يقولون فى ذلك إن علم الكلام هو علم الحجاج عن
العقائد بالأدلة والبراهين ، وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها
محظورا وقد قال الله تعالى : « قل هاتوا برهانكم » . وقال عز وجل : « ليهلك
من هلك عن بينة » ويحيى من حى عن بينة » وقال تعالى : « قل هل عندكم
من سلطان بهذا » أى حجة وبرهان . وقال : « قل فله الحجة البالغة » .
والقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار . ومن ذلك مثلا : أن عمدة
أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .
وفى النبوة : « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » .
وفى البعث : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » .. إلى غير ذلك من الآيات .
وقد أمر الله نبيه بالجدل إذ قال تعالى له : « وجادلهم بالتى هى أحسن » .
والصحابه كانوا يجادلون المنكرين ، لكن عند الحاجة فقط . فقد بعث مثلا
على بن أبى طالب رضى الله عنه ابن عباس إلى الخوارج فكلهم فقال لهم :
« ما ننقمون على إمامكم ؟ قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم » فقال لهم : « ذلك
فى قتال الكفار . أرايتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل ، ف وقعت
فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى
نص الكتاب ؟ فقالوا : لا ، فرجع منهم إلى الطاعة ألقان ، وذلك بفضل
المجادلة ، لكن ينبغى أن يقال إن الجدل عند الصحابة كان قليلا وعند الحاجة ولم
يتخذوه صناعة أو حرفة .

وقد وقف الإمام الغزالى بالنسبة إلى علم الكلام موقفاً وسطاً بين
التحليل والتحريم . فهو يقول فى « قواعد العقائد » من إحياء علوم الدين ،
ما يلى : « إن فيه منفعة وفيه مضرة ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع
حلال أو مندوب إليه أو واجب ، كما تقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرته
فى وقت الاستمرار ومحلّه حرام . أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك

العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ... وأما منفعته ، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه ، ولكن هيئات فليس في الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ، ولكن على الدور في أمور جليلة ، تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام ، بل منفعته شيء واحد . وهو حراسة العقيدة التي ترجعها على العوام ، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل ، وقد اشترط الغزالي ثلاث خصال فيمن يقوم بمهمة الجدل والكلام : أولها التجرد للعلم والحرص عليه . وثانيها الذكاء والفطنة والفصاحة . وثالثها أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى .

وهناك آراء كثيرة في تفسير نشأة المعتزلة ، فالذين يعنون بالبحث عن الأصل التاريخي لهذه الفرقة يروون عادة تلك القصة الشهيرة التي يراد بها إثبات أن واصل بن عطاء (توفي عام ١٣١ هـ أو ٧٢١ م) هو أول من سمي معتزلا ، وذلك لأنه قال في مجلس أستاذه الحسن البصري (توفي عام ١١٠ هـ) أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين .

وتتصل الظروف التي ساعدت على نشأة فرقة المعتزلة بتلك الخلافات والصراعات التي قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة ، فكان لابد أن تقوم بينهم جماعة تعتزل الكل وتعزل الفتنة وأطرافها ، لا يحاربون مع على ولا يحاربون ضده ، . وهؤلاء هم المعتزلة ، ولهذا كان من الطبيعي أن تتصل الأسباب بين فرقة المعتزلة في أول نشأتها مع فرقة المرجئة ، وذلك لأن هذه الفرقة الأخيرة قامت بعد أن رأت أن المسلمين يكفر بعضهم بعضا وأرادت هي الأخرى أن تعتزل هذه الجماعات المتناحرة وتفتح باب الهداية والإيمان

لجميع فأخرجت العمل من دائرة الإيمان على نحو ما رأينا . وقد رأينا بالفعل أن بعض القدرين الأوائل الذين وضعوا الأساس في القول بالإرادة الحرة وتحكيم العقل في التأويل من أمثال غيلان الدمشقي كانوا من المرجئة .

ولما استتب الأمر لبني أمية وبائع الحسن بن علي بن أبي طالب معاوية ، وسلم إليه الأمر فجمع جماعة من أصحابه في موقفه هذا لأنهم كانوا لا يوافقونه على هذه المهادنة التي أظهرها لمعاوية ، فاعتزلوا عنه وعن باقي المسلمين وانقطعوا إلى العلم والعبادة وهؤلاء أيضاً معتزلة ، لكن علينا أن نلاحظ أن نشأة المعتزلة على هذا النحو تحتم علينا أن نقول بأن الأسباب كانت متصلة بين أوائل المعتزلة ورجال الشيعة ، أصحاب علي ابن أبي طالب وابنه الحسن ولهذا ذهب بعض المؤرخين أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . ومحمد بن الحنفية هذا هو ابن علي بن أبي طالب . كما أننا نعلم من ناحية أخرى أن أئمة فقهاء الشيعة تربوا في كنف الاعتزال وأن كثيراً من طبقات المعتزلة كانوا من رجال الشيعة ، ونعلم مثلاً أن زيد بن علي بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة قد تتلمذ على واصل ابن عطاء ولهذا كان الزيدية كلهم معتزلة في العقائد .

ومن الممكن كذلك أن ترد نشأة المعتزلة إلى سبب آخر يتصل أيضاً بالخلافات السياسية التي قامت بين المسلمين حول موضوع الإمامة على النحو الذي حاولنا به أن نجد علاقة بين نشأتهم وقيام فرق أخرى مثل المرجئة والشيعة ، وهذا السبب الآخر يتصل هذه المرة بقيام فرقة الخوارج وغلوها في تكفير فاعل الكبيرة حتى استحل رجالها قتل مخالفينهم . وقيام فرقة المعتزلة ستكون بهذا الرد فعل ضد هذا الغلو من جانب الخوارج . والحق أن المسلمين كانوا حيارى في الحكم على مرتكب الكبيرة ، كانوا حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة فقام واصل بن عطاء وقدم رأياً متوسطاً

بين الإفراط والتفريط . يدلنا على هذا - أى يدلنا على اتصال نشأة المعتزلة
برد الفعل ضد الخوارج - قول البغدادى فى الفرق بين الفرق : « فلما ظهرت
فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز [والأزارقة فرقة من فرق الخوارج
كما تقدم] ... خرج واصل بن عطاء . . . وزعم أن الفاسق من هذه الأمة
لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان . »

وأيما كان الأمر ، فإن بداية فرقة المعتزلة كان فى العصر الأموى أو
قبل ذلك . أما تدوين علم الكلام فى كتب شيوخ المعتزلة المعروفين فلم يتم
إلا فى الصدر الأول من حكم العباسيين ، وقد ذاعت فى هذا العهد آراء المعتزلة
وأصبحت تمثل المذهب الرسمى للدولة أيام المأمون والمعتصم بعد أن كان
حاربها الأمويون وقتلوا بعض المبشرين بها من أمثال معبد بن عبد الله الجهنى
الذى قتله الحجاج بن يوسف الثقفى وغيلان الدمشقى الذى قتله هشام
ابن عبد الملك . لكن المعتزلة دالت دولتهم أيام الخليفة المتوكل العباسى ،
فخرق كتبهم ونصر عليهم خصومهم من أهل السنة والجماعة . والمقصود بالسنة
طريقة النبى : أقواله وأفعاله . والمقصود بالجماعة طريقة الصحابة رضوان الله
عليهم . فالمقصود إذن بأهل السنة والجماعة أتباع طريقة النبى وصحابته . وأهل
السنة والجماعة طائفتان : أهل الحديث وهم يعتمدون على الكتاب والسنة
والجماعة . وأهل النظر العقلى وهم الأشاعرة والحنفية أو الإحناف . ومعنى
هذا أنه بمجئى . أبى الحسن الأشعري فى النصف الثانى من القرن الثالث
الهجرى وأوائل القرن الرابع (توفى عام ٣٢٠ أو ٣٢٤ هـ) أصبح تعبير
« أهل السنة والجماعة » يقال فيقصد به الأشاعرة . ولكن هذا التعبير كان
يقال قبل الأشعري ويقصد به أهل الحديث من (رجال) السلف الذين
رفضوا النظر العقلى ورفضوا التأويل وآثروا التحويل على الكتاب والسنة .
والحق أن الأشعري هو الذى دافع عن آراء أهل السنة والجماعة بمناهج
كلامية . ولهذا يعتبر الخصم الأكبر للمعتزلة . أما المعتزلة فهم خصوم أهل

الحديث والسنة أولاً وخصوم الأشاعرة الذين يمثلون إمتداد أهل الحديث والسنة من ناحية الموقف لا من ناحية المنهج ، باعتبار أن منهج الأشاعرة في الجدل منهج كلامي لم يلجأ إليه أهل الحديث . ومعنى هذا أن الأشاعرة وإن كانوا كلاميين أو علماء كلام ، مثلهم من هذا مثل المعتزلة تماماً ، إلا أنهم كانوا في موقفهم من أتباع أهل الحديث والسنة . أما المعتزلة فهم الذين أنشأوا علم الكلام وشهد هذا العلم ولادته الأولى على أيديهم ، وكانوا في اتجاههم إلى التأويل العقلي يعارضون الذين كانوا يذهبون إلى عدم التأويل من أهل الحديث والسنة . وعندما جاء الأشعري آثر أن يجادل المعتزلة بسلاحهم ، وهو الكلام والحجج العقلية ، لكنه كان في هذا متبعاً موقف أهل الحديث والسنة من ناحية الوقوف عند النص والتعويل على الكتاب والسنة .

وفيما يتصل بموضوع الإمامة أو الخلافة لم يكن للمعتزلة رأى يخالفون به رأى السنة والجماعة في هذا الصدد. فهم يقولون بأنها تنعقد باختيار المسلمين أى أنها بالاتفاق والاختيار وليست بالنص والتعيين كما يقول الشيعة . ولم يشترط كثير من شيوخ المعتزلة شرط القرشي في الخلافة ، وفي هذا كانوا متفقين مع الخوارج .

يبد أنه ينبغي أن نلاحظ أنه بظهور المعتزلة على مسرح الفكر الإسلامي ونظراً للوثرات الأجنبية التي خضع لها بعض رجالها كنتيجة لاختلاطهم مع مسيحي الشام ويهوده وكنتيجة لنشاط حركة الترجمة أيضاً ظهرت مشاكل في علم الكلام ، تختلف عن المشاكل التي ذكرناها حتى الآن وحددت لنا ظهور الفرق الإسلامية التي أوردناها، أى تختلف عن مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين الإيمان والاسل ومشكلة الجبر والاختيار ، وكلها مشاكل ظهرت مع ظهور فرق مثل المرجئة والخوارج والشيعة. وليس معنى هذا أن المشاكل التي تحدثنا عنها حتى الآن قد انتهت ، فقد استمرت هذه المشاكل بعد مجيء

المعتزلة والأشاعرة وإمتدت في كتب أواخر المتكلمين وعلى أقلام فلاسفة الإسلام أيضاً . لكن ما أردنا أن نقوله إن مجيء المعتزلة في هذا الجو العقلي الذي عاشت فيه ساعد على ظهور مشاكل جديدة إلى جانب المشاكل القديمة وأهم هذه المشاكل الجديدة مشكلة الذات والصفات وما يتصل بها من تنزيه وتثنية ، ومشكلة العدل الإلهي وصلتها بأفعال العباد على نحو ما سنعرف ذلك الآن عنه تناولنا للأصول الخمسة للمعتزلة .

الأصول الخمسة للمعتزلة :

المعتزلة خمسة أصول أو مبادئ يلتفون حولها وهي : التوحيد ، والعدل . والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد كتب الخياط المعتزلي في كتابه الانتصار ، يقول : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي » . وسنتناول الآن كل أصل من هذه الأصول على حدة مع بيان المشاكل المتصلة به .

الأصل الأول : التوحيد :

ليس المقصود بالتوحيد هنا الإقرار بوحداية الله . فهذا أمر مسلم به من جميع المسلمين وأقرته جميع الفرق الإسلامية . ومن بينها فرقة المعتزلة . وإنما المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها . لكن ما معنى هذا التوحيد بين الذات والصفات ؟

وجد المعتزلة أن النصارى قد تصوروا الله على أنه جوهر له أقاليم أو صفات يتقوم بها هي صفات الوجود والعلم والحياة . وقد أدى هذا التصور عند النصارى إلى إعتبار هذه الصفات ذات كيان مستقل عن الله .

والنظر إليها على أنها أشخاص مستقلة عن الله . وكانت النتيجة لهذا أن ساقهم هذا القول إلى إثبات الهين .

وفيما يتصل بالصورة التي قدمها القرآن لله ، لاحظ المعتزلة أن هناك آيات وصفت الله ببعض الصفات مثل قوله تعالى : « لما خلقت بيدي » وقوله : « الرحمن على العرش استوى » وقوله : « وجاء ربك واللائكة صفاً صفاً » وقوله : « بل يدها مبسوطتان » وقوله : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، فإلذى ينبغى علينا أن نفهمه من هذه الصفات الواردة في مثل هذه الآيات ؟ هل نفهم منها أن لله وجهاً وأنه استوى على عرشه وأن له يدين . . الخ ؟ أم أنه يجب علينا تأويلها ؟

الحق أن أوائل السلف قد وقفوا أمام هذه الآيات ، وذهبوا إلى أنه ينبغى علينا أن نتوقف في تأويلها ، ونقف عند اللفظ الوارد في هذه الآيات التي تشير إلى الصفات ، وقالوا : « إننا نفهم معنى اللفظ الوارد في هذه الآيات ، ولكننا لسنا مكلفين معرفة تفسير أو تأويل معناها على الحقيقة » . فيقول مالك بن أنس مثلاً في آية الاستواء : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويقول أحمد بن حنبل : « كل من عند ربنا ، آمننا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك » . وقد ذهب بعض السلف إلى أن من حرك يده عند قراءته للآية : « خلقت بيدي » ، وجب قطع يده .

ومعنى هذا أن أوائل السلف مالوا إلى إثبات الصفات لله تعالى ، مادام هو قد أثبتنا إلى نفسه بنص الكتاب ، ولكنهم لم يبحثوا وراء اللفظ عن تأويل معناه ، ووقفوا من قضية التأويل كلها على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً . موقف التسليم والتفويض .

لكن هذا الإثبات الخجول أو المحدود للصفات لم يستمر طويلاً . إذ أن

بعض الفرق الإسلامية شجعهم ورود صفات بعينها أثبتها الله لنفسه في بعض الآيات إلى القول بالتشبيه أى بتشبيه ما ورد في هذه الآيات من وجه ويدين . . الخ لله بنفس هذه الصفات عند الإنسان . ومعنى هذا أن الصفاتية (الذين آثبتوا الصفات لله) قد تطور موقفهم ووقعوا في التشبيه فأصبحوا مشبهة أو في التجسيم فأصبحوا مجسمة .

والمشبهة قسمان : مشبهة الشيعة وهم الغلاة من الشيعة . ومشبهة أهل الحديث والسنة وهم الجهمية .

يقول البغدادى في « الفرق بين الفرق » : « أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض (وهم الشيعة) والغلاة . . وقد حكى عن هشام بن الحكم أحد متكلمي الشيعة أنه كان يقول هو وأصحابه أن معبودهم جسم ذو أبعاد ، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء ، وهو في مكان مخصوص ، وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، (الشهرستاني : الملل والنحل) . ويقول الأشعري في مقالات الإسلاميين عن هشام بن الحكم وأصحابه أنهم ذهبوا إلى أن معبودهم جسم له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفي بعضه على بعض . . و يروى الأشعري أيضاً عن هشام آخر هو هشام ابن سالم الجواليقي إن أصحابه كانوا يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، ويشكرون أن يكون لهما ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ يابضاً . »

وقد انتقلت هذه الأوصاف عند فريق من غلاة الشيعة إلى علي بن أبي طالب فأله بعض أتباعه . وزعموا أن علياً حي لم يقتل ، وأن فيه الجزء الإلهي . . وأنه هو الذي يحيى من السحاب والرعد صوته والبرق سوطه . . وقد تأثر غلاة الشيعة في تأليهم لعل وذريته وبحلول الجزء الإلهي فيهم بأقوال النصاري الذين قالوا هم عن المسيح إنه الله وإنه الخالق وإنه يحيى ويميت

وأقوال اليهود الذين ذهبوا إلى أن الله خلق آدم على صورته، كما ورد في العهد القديم .

وإلى مثل هذه الآراء الغريبة عن روح الإسلام ذهب بعض الجهمية ، فيحكى عن داود الخوارى أحد الجهمية أنه قال إن معبوده جسم ولحم ودم وأن له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس . . الخ ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم . . وهكذا . وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيء . . وقالت الجهمية أيضاً إن الله كلاماً . ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل .

ومن المشبهة كذلك الحلولية الذين قالوا بجواز ظهور الله في صورة شخص كما كان جبريل عليه السلام يزل في صورة إعرابي ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً . ويستدلون على ذلك أيضاً بالحديث الشريف : « لقيت ربي في أحسن صورة » .

ومن المشبهة أيضاً جماعة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام الذى انتهى في إثباته للصفات إلى التجسيم ، فذهب إلى أن معبوده مستقر استقراراً على العرش وأنه بجهة فوق ، وقد تأثر بأراء الكرامية ابن تيمية الحنبلى الحرانى .

وأمام هذه الآراء التى وجدها المعتزلة عند أصحاب الديانات الأخرى وعند بعض الفرق الإسلامية كان الموقف العام الذى يميز رجال المعتزلة هو التنزيه (وهو ضد التشبيه والتجسيم) ، ولجأوا فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية إلى طرق متعددة :

١ - قالوا إن الله ليس كمثل شيء ، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول له ولا عرض ولا عمق وأنه لا يتحرك وليس

بذى جهات ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه الماسة ولا الخلول وأنه ليس بمحدود ولا متناه الخ . .

فمن أجل أن يؤكد المعتزلة تنزيه الله ونفى أدنى مماثلة بينه وبين الإنسان لجأوا إلى وصفه بهذه المجموعة وغيرها من صفات السلب ، وذلك لأن كل ما يرد على خاطر الإنسان من صفات لا بد أن يكون الله خلاف ذلك .

٢ - نظر المعتزلة إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية عقلية تمثل وجوها مختلفة في النظر إلى الله ولا تدل بحال من الأحوال - كما يقول الأشاعرة - على صفات قديمة قائمة بالذات . ومعنى هذا أن التنزيه المطلق الذي يفهم من موقع المعتزلة في وصفهم الله بصفات السلب فقط ، قد تبعته خطوة أخرى ذهبوا فيها إلى ضرورة وصف الله بمجموعة الصفات الإيجابية التي وصف بها نفسه بشرط أن لا نفهم هذه الصفات على أنها معاني قديمة قائمة بالذات . لا تاتنا لو فعلنا ذلك فقد أثبتنا إلهين أو أكثر ، ووقعنا في تعدد الآلهة . الصفات الإلهية عند المعتزلة ليست مستقلة عن الذات ، وإنما هي عين الذات . فالله حي بذاته لا بحياة ، عالم بذاته لا بعلم . قادر بذاته لا بقدرة . ومعنى قولنا إنه عالم - كما يقول النظام - إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى القول بأنه قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولنا إنه حي إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، أما اختلاف حمل الصفات فيرجع إلى اختلاف اضدادها المنفية عن الله ، فالاختلاف كونه عالما عن كونه قادرا عن كونه حيا إنما يرجع لاختلاف اضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت .

٣ - خطى أبو الهذيل العلاف (شيخ من شيوخ المعتزلة) وأصحابه من الهذيلية خطوة أخرى في النظر إلى الصفات الإلهية ، فليس يكفي عنده أن نقول عن الله إنه حي بذاته لا بحياة ، بل من الممكن أن تثبت له الحياة ونقول إنه حي بحياة وحياته ذاته . وليس يكفي أن نقول إنه قادر بذاته لا بقدرة ، بل من الممكن أن نقول إنه قادر بقدرة وقدرته ذاته . وليس

يكفى أن نقول إنه عالم بذاته لا يعلم ، بل من الممكن أن نقول إنه عالم يعلم وعلمه ذاته . ومعنى هذا أنه بدلا من إنكار الصفات (العلم والقدرة والحياة) والاكتفاء فقط بما ورد في التنزيل من أسماء الله (عالم قادر حي . الخ) ، وبدلا من أن نقول إنه عالم بذاته لا يعلم ... الخ جاء أبو الهذيل العلاف واثبت الاسم والصفة معا فقال إنه عالم يعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ولكنه عاد فسحب باليسار ما أعطاه باليمين . فبعد أن قال إنه عالم يعلم ، أضاف إلى ذلك قوله . « وعلمه ذاته » . وبعد أن قال قادر بقدرة ، أضاف إلى ذلك قوله . « وقدرته ذاته » . وبعد أن قال إنه حي بحياة ، أضاف إلى ذلك قوله : « وحياته ذاته » . وهذه خطوة على أى حال على طريق الصفاتية ، وإن كانت تندم بحرص المعتزلة كلهم على التنزيه وإنكارهم لوجهة نظر الخصوم (الأشاعرة) في النظر إلى الصفات على أنها معاني قديمة قائمة بالذات الإلهية ومستقلة عنها .

٤ - لجأ المعتزلة إلى تأويل الآيات التي تفيد أن لله وجهها ويدها أو عينها . ففي قوله « بل يده مبسوطتان » تفيد الآية تعبيراً مجازياً يثبت السخاء لله ونفي البخل عنه . واليد عموما تفيد النعمة ، وفي قوله « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يؤولون الوجه بأنه هو الله نفسه لأننا نقول في اللغة : قلبت الأمر على وجوهه . وقوله تعالى : « وتجري بأعيننا » يقولون أى يعلم منا . وفي قوله « ولتصنع على عيني » يقولون أى برعاية منى . والاستواء في قوله : « الرحمن على العرش استوى » معناه عندهم الإستلاء والفوقية في قوله : « يخافون من فوقهم » تعنى العلو والرتبة ، كما في قوله تعالى : « هو القاهر فوق عباده » . كذلك تأولوا الآيات التي تفيد النزول أو المجيء أو العروج ، لأن الله لا ينزل ولا يجيء ولا يصعد . ذلك لأن المراد بالنزول الإحسان والرحمة كقوله تعالى : « وأنزلنا الحديد » أو « وأنزل لكم من الأنعام ... » .

وأنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالابصار لاقتضاءها الجسمية والجهة . واستندوا في هذا إلى آيات مثل : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ،

وقال الله تعالى إلى موسى حين طلب رؤيته ، قال له تعالى : « لن تراني ، .
أما الرؤية الواردة في آيات مثل : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .
فناظرة هنا بمعنى منتظرة . وقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أن من الممكن
رؤيه الله بالقلوب يوم القيامة .

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن الله سميع بصير حقيقة لا مجازا ، لكنهم
أنكروا أن يكون سميعا بسمع بصيرا ببصر . لأن ذلك يقتضى وجود الآلة
أو الجارحة من أذن وصماخ وعين . الخ . أما الإرادة فقد ذهب النظام مثلا
إلى القول بأن الإدارة على نوعين : إرادة تتعلق بأفعال الله ، وإرادة تتصل
بأفعال العباد . وقال النظام إن الإرادة الأولى هي وعلم الله سواء ولا يجوز
وصف الله بها إلا في فعل الخلق . فإرادة الله هي خلقه . أما الإرادة الثانية
التي تتصل بأفعال العباد فمعناه أنه أمر بها ونهى عنها .

هـ — أهم الصفات التي استأثرت باهتمام المعتزلة صفة الكلام . كلام الله
فالله تعالى يقول : « وكلم الله موسى تكليما » ، لكن ليس معنى هذا عند المعتزلة
أن الكلام صفة أزلية لله تعالى . إذ لو صح هذا لكان القرآن قديما قدم الله ،
مع أننا نعلم أنه يتجزأ ويتبعض فيقال ثلثه وربعه ، ونعلم أنه أمر ونهى ووعد
ووعيد وهذه متضادات ، نعلم أنه مركب ، وهو محكم مفصل . وكل هذا
يوجب التعدد في القرآن ويجعله مخالفا للقديم . وكل ما كان مخالفا للقديم
فهو محدث .

فالقرآن عند المعتزلة محدث أو مخلوق أى أنه غير قديم . لكنه كلام الله .
فقد أجمع المسلمون على ذلك ولا مجال للشك فيه . ومع ذلك ، ومع كونه
كلام الله فهو مخلوق حادث أحدثه الله . « الله أنزل أحسن الحديث » —
« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . فالقرآن منزل ، وكل منزل محدث .
ولهذا فإن الله قادر على أن يبدله أو يأتي بمثله أو يزيد فيه : « قل لو كان البحر

مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً ،
وهكذا نرى أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة ليس له شأن بما أجمعت عليه
الامة من أن القرآن كلام الله . ومن ناحية ثانية نرى أن هذا القول يتضمن
إنكار قدمه ، وإنكار قدمه يتضمن إنفراد الله بالقدم . وهو ما أراد المعتزلة
أن يؤكدوه فى كل مناسبة ، وهو فرع من تصورهم للتوحيد . ولقد بلغ
إصرار المعتزلة على القول بخلق القرآن وإنكارهم لقدمه أن المأمون قد حمل
الناس على القول بخلق القرآن ، وذلك لأنه كان يعتقد أن القول بقدمه يوازى
تماماً قدم الكلمة وألوهية المسيح عند النصارى .

لكن هذه المسألة الدقيقة دقت على أفهام الكثيرين من العامة والفقهاء
ولأنهم خلطوا بين خلق القرآن والقول بأنه غير منزل ، مع أنه لم يخطر ببال
أحد من المعتزلة أن ينكر أن القرآن كلام الله . وبما ساعد على معارضة رأى
المعتزلة فى خلق القرآن أن العامة قد ذهبوا كذلك إن كل مخلوق فلا بد
أن يموت ، وما دام القرآن مخلوقاً فصيره الفناء والموت مع أن هذه المسألة
لم تخطر على بال أحد من المعتزلة ، وذهبوا إلى أن كلام الله حى تخشع له
القلوب وتفيض العيون بالدمع عند تلاوته . ولكن معارضة العامة والفقهاء
لمسألة خلق القرآن كان لها ما يبررها . وقد عرفت هذه المسألة فى تاريخ
علم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامى عامة بمسألة « محنة خلق القرآن » وقد
امتنحن بها أناس كثيرون وفقهاء وعلماء أيام الخليفة المأمون . وقد للمعتزلة
فى قولهم بخلق القرآن ما يبرر هذا القول ليعارضوا به القول بقدم الكلمة عند
المسيحيين . ولكن من الحق أن نقول إنهم لم يوفقوا فى « الشكل » الذى
عرضوا به أقوالهم ، إذ كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية دون
أن يستخدموا اللفظة « خلق القرآن » وهو لفظ أسىء فهمه وخطأ بينه وبين
وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة ، واتهموا بها زوراً وبهتاناً .

الأصل الثاني : العدل :

يطلق على المعتزلة اسم أهل العدل والتوحيد . وقد فرغنا الآن من الحديث عن معنى التوحيد عندهم ورأينا أن التوحيد يمثل أهم صفة للذات الإلهية . أما العدل فيمثل عندهم أهم صفة للفعل الإلهي وهو مجال الصلة بين الله والإنسان . وأحياناً يسمى المعتزلة « بالعدلية » بسبب قوهم بالعدل الإلهي ، وإصرارهم على أن الله منفرد بفعل الخير والعدل ، وفيهم صدور أى ظلم عنه . ومن أجل هذا ذهبوا إلى حرية الإرادة الإنسانية ليجعلوا الإنسان مسئولاً عن أفعاله ومناطاً للتكليف . إذ أنه لا يتفق القول بإرادة الله للظلم والشر والفساد مع تكليف الإنسان وحسابه أو لا يتفق العدل الإلهي مع القول بالخير .

والقول بأن الله عادل لا يعنى عدم نسبة الشرور والكوارث إلى الله لكن المعتزلة لا يقولون بأن هذه الكوارث والشرور فعل قبيح ، بل انفقوا على عدم تسمية هذه الكوارث بأنها شرور ومظالم وآثروا أن يصفوها بأنها فتنة وابتلاء للناس . فإزالة بعض النعم عن الإنسان في الحياة الدنيا ليس ظلماً أو عبثاً أو فساداً أو شراً ، وإنما هو من قبيل الابتلاء والإمتحان للإنسان . ولو كان الإنسان في نعيم دائم لطغى وتجبر وتكبر . وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانه .

ولما كان الله عادلاً في حكمه فهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم آتوا الطاعة والصلاح . فليس عند الله تعالى في رأى المعتزلة شيء أصح مما أعطاه جميع الناس ، وليس عنده هدى أهدى مما منحهم ، وليس يقدر الله على شيء أصح مما فعل . وحجة المعتزلة في هذا أنه لو كان عند الله أصح وأفضل مما فعل بالناس ومنهم إياه لكان بخيلاً بهم ظالماً لهم . ولو أعطى شيئاً من فضله بعض الناس دون البعض الآخر لكان في هذا محاباة والمحاباة جور وظلم .

وهكذا نرى أن مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة مرتبط بفعل الصلاح والمنفعة للناس وبالتالي فهو مرتبط عندهم أو عند بعضهم - مثل النظام - على عدم قدرة الله على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. فالعدل الإلهي عند المعتزلة هو ما جاء متمشياً مع خير الناس ومصالح العباد وخيرهم حتى ولو بدا هذا العدل على أنه ظلم وكارثة ، في حين أنه على الحقيقة ابتلاء واختبار لصبر الإنسان وشكره لله . أما العدل عند خصومهم من أهل السنة والأشاعرة فهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، بحيث لو أراد الله هلاك العالم لمكان هذا الفعل منه عدلاً .

ومعنى هذا أن المعتزلة الذين سمو بأهل التوحيد لأنهم نزهاوا الله عن مشابهة المخلوق عن طريق نفي الصفات أرادوا أيضاً أن ينزهوه عن الظلم باعتبار أنه لا يشابه المخلوق الذي يصدر الظلم عنه . ومن هذه الناحية سمو بأهل العدل .

ولما كان الظلم موجوداً أو الفساد موجوداً فلا بد أن يكون مصدره هو الإنسان لا الله . ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان خالق لأفعاله . إن الله أوجد في الإنسان العقل ، وجعله مناط تكليفه . وبعث الأنبياء الذين جاءوا بالشرائع لهداية الإنسان وخيره وخلق الله العقل في الإنسان وبعثه للأنبياء إنما كان لطفاً منه سبحانه لكن الله بعد خلقه لهذه الألطاف ترك الإنسان أمام حرية إرادته ، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أفعاله ولا يمكن أن يكون هناك معنى للثواب أو العقاب بدون إقرار هذه المسؤولية الإنسانية . والإنسان عند ما يطلب العفو والمغفرة من الله إنما يفعل ذلك لأنه يعلم أنه مسئول عن أفعاله وذنوبه وسيئاته . ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا ، والحساب في الآخرة إنما يكون وفقاً للعمل الذي يقوم به الإنسان بحريته : وإنما توفون أجوركم يوم القيامة .

وقد اقتضى القول بحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة تقرير الاستطاعة للإنسان والإستطاعة قدرة على الفعل وعلى الترك ، لأنها سابقة على الفعل ، وهي قدرة إنسانية بشرية خالصة تقوم على العدم الذى يغذيه الترجيح وكل هذا سابق على الفعل أو على تنفيذ الفعل لكن هذه القدرة البشرية لا تنفى وجود القدرة الإلهية ، لأنها قدرة عامة وتتصل أولاً وقبل كل شيء باللحظة الأخيرة فى تنفيذ الفعل .
والفعل عند المعتزلة قديدو شراً كالآلام والأمراض ، ولكنه لا يكون قبيحاً .

وقد يبدو خيراً كالنعيم والملاذات ولكنه لا يكون حسناً والمهم فى تقرير حسن الأفعال وقبحها عند المعتزلة ليس هو الشرع بل العقل أى أن الفعل يكون حسناً لا مجرد أن الله أمر به أو نهى عنه ، بل لأن العقل جاء مقرراً لحسنه وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله فضل المعتزلة أن يستخدموا «كلمتى الحسن والقبح» بدلا من كلمتى «الخير والشر» ، وذلك لما توحى إليه هاتان الكلمتان من أن الله هو الذى رسم الخير والشر عن طريق الشرع . ولكن الحسن والقبح الفعلين عند المعتزلة لا يعتمدان على ما يراه الفعل فى ظاهر الفعل من نتائج مباشرة بل على ما يترتب على الفعل من نتائج بعيدة . فقد تكون النعمة العاجلة التى ترتبت على فعل من الأفعال مؤدية إلى شر بعيد ، ولهذا فإن هذا الفعل سيعد قبيحاً لا حسناً . وقد يكون القبح الظاهر من وراء فعل من الأفعال مؤدياً إلى حسن لا حق ، ولهذا فإن مثل هذا الفعل سيوصف بالحسن والقبح .

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

تقتضى العدالة الإلهية إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب . والإيمان بالثواب والعقاب قائم على أساس السمع عند جميع الفرق الإسلامية ، لكنه عند المعتزلة قائم على السمع والعقل معاً لأنه نتيجة ضرورية للقول بحرية الإرادة وللقول

بالتكليف . إننا إذا أردنا أن يكون التكليف معنى فلا بد أن يكون هناك وعد بالثواب ووعد بالعقاب . وعلى العكس من ذلك ، إذا كان كل شيء مقدراً وكان الإنسان مجبراً في أفعاله فعلاهم إذن نفيه أو نزل به العقاب لشيء لا يدل له فيه وفيهم وعده بالجنة وتوعده بالنار ؟ . وكما يقوم الحيام على لسان البستاني :

نصبت في الدنيا شرك الهوى وقلت أجزي كل قلب غوى
أتنصب الفخ لصيدى وإن وقعت فيه قلت عاص هوى ؟

وقد اشترط المعتزلة التوبة إلى الله عن الذنوب للخلاص والعفو وإذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . وعلى العكس من ذلك ذهب أهل السنة والجماعة أن الثواب والعقاب تابعان لكلام الله الأزلي ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق الثواب بدو وعد ، من الله ، ويستوجب العقاب بدو وعد ، منه وينظرون إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التي لا دخل للعقل الإنساني في تغييرها أو تبديلها . أما المعتزلة فيرون أن الوعد والوعيد لاحقان للفعل الإنساني ومرهونان بهذا الفعل ويتوقفان على تحكيم العقل في الفعل .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل أو المبدأ هو الأساس في نشأة فرقة المعتزلة . وقد سبق أن أشرنا إلى وأصل بن عطاء رأى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين . وقلنا إن هذا الرأي كان وسطاً بين رأى الخوارج ورأى المرجئة . فإذا خرج الفاسق مرتكب الكبيرة من الدنيا قبل أن يتوب سيكون مغلداً في النار ، لكن عذابه أقل من عذاب الكفاري ،

ويتصل بوضع الفاسق مرتكب الكبيرة والقول بأنه في منزلة وسطى بين المؤمن والكافر عند المعتزلة نظرتهم إلى الإيمان باعتبار أنه يزيد وينقص عن طريق العمل باعتبار أن الإيمان عندهم ليس مجرد تصديق بالقلب بل هو عمل بالجوارح .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا هو الأصل الوحيد الذي يشترك فيه المعتزلة مع سائر الفرق الإسلامية . فكل المسلمين يوصون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل الوسائل المتيسرة باللسان واليد والسيف . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ عملي يتصل بالسلوك وينظر إليه المعتزلة على أنه فرض كفاية على كل مؤمن .

الباب الثالث
مشكلة خلق العالم
في
الفلسفة الإسلامية

١ - خلق الله للعالم في القرآن

نص القرآن الكريم في آيات كثيرة على أن الله قد خلق كل شيء ، ووصفه من أجل ذلك بأنه الخالق . أو الخلاق ، مثل ذلك الله ربكم لا إله إلا هو . خالق كل شيء ، فاعبدوه . وهو على كل شيء وكيل (سورة الأنعام — الآية ١٠٢) ، ومثل : « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى . وهو الخلاق العليم » (سورة يس — الآية ٧١) وفي بعض الأحيان يصفه أيضاً بأنه البديع : « بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء . وهو بكل شيء عليم » (سورة الأنعام . الآية ١٠١) . وفي أحيان أخرى بأنه المصور ، أو بأنه يصور : « وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم » (سورة آل عمران ، الآية ٦) .

والله في القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام : « خلق السموات والأرض بالحق . تعالى عما يشركون . خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين . والأنعام خلقها لكم فيها دفر ومنافع منها تأكلون » (سورة النحل — الآيات : ٤٣ ، ٥) .

وقد نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تم في ستة أيام : « هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » (سورة الحديد ، الآية ٤) خصص منها يومين لخلق السموات « فقضاهن سبع سموات في يومين . وأوحى في كل سماء أمرها » (سورة فصلت ، الآية ١٢) . كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها ، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقط : « قل أنتم كنتم تكفرون بالذي خلق الأرض

في يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواس من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، (سورة فصلت ، الآية ٩ ، ١٠) .

هذ فيما يتعلق بالخلق الأول .

لكن بالإضافة إلى هذا . فإن القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد ، ويذكرنا بأنه سيقوم بخلق آخر : وأن عليه النشأة الأخرى ، (سورة النجم ، الآية ٤٧) . « يوم نطوى السماء كطوى السجل للكتب . كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » سورة الأنبياء الآية ١٠٤ . ويتحدث عن قدرته تعالى في إرجاع الإنسان سيرة الأولى : « إنه على رجهه لقادر » (سورة الطارق ، الآية ١٨) . أو عن قدرته في بعث الموتى « والموتى يعثهم الله ثم إليه يرجعون » (سورة الأنعام ، الآية ٣٦) .

فهنالك إذن نشأتان أو خلقان : خلق ثم في الماضي وخرج به العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق آخر سيتم في الآخرة : يوم البعث والنشور . وفي القرآن الكريم آيات أخرى تتحدث عن خلق ثالث غير هذين الخلقين .

هذا الخلق الثالث هو عبارة عن تجدد الخلق الأول واستمرارة . ذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله في الكون لم ينته بصورة قاطعة في ستة أيام ، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم . فمثلاً ، بالإضافة إلى البعث في الآخرة الذى تحدثنا عنه نستطيع أن نقول إن ثمة بعثاً آخر : بعثاً يومياً : وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقتضى أجلٌ مسمى . ثم إليه مرجعكم . ثم يُنبئكم بما كنتم تعملون ، (سورة الأنعام الآية ٦٠) . ومثال آخر : الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي : « وإن الله فالحى الحبى والنوى . يخرج الحي من الميت ، ويخرج

البت من الحى . ذلکم الله فأتى توفىكون . فالق الإصباح ، (سورة الأنعام ، الآية ٩٥ ، ٩٦) . وإذا وضعنا هذه الصور المختلفة لذلك الخلق المتجدد أمام أعيننا ، استطلعنا أن نفهم حديث الله عن نفسه بأنه المبدى . المعيد ، لا بمعنى أنه قادر على هذا فى الآخرة فقط . بل فى الحياة الدنيا نفسها : « إنه هو يبدى ويعيد » (سورة البروج ، الآية ١٣) « أولم يروا كيف يُبدى الله الخلق ثم يعيده . إن ذلك على الله يسير » (سورة العنكبوت الآية ٩) .

هذه هى الأشكال الثلاثة للخلق التى يتحدث عنها القرآن .

إلا أن فعل الله أو تأثيره فى العالم ليس وفقاً على الخلق فى هذه الأشكال الثلاثة ، بل يتناول أيضاً عناية الله بالكون وحفظه لكل ما فى العالم ومن فيه : « إن كل نفس لما عليها حافظ » (سورة الطارق الآية ٤) ، « فإله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » (سورة يوسف ، الآية ٦٤) أما عنايته بالكون فتجلى فى صور متعددة ، فى قوله مثلاً : « وهو الذى يرسل الرياح بين يدى رحمته » (سورة الأعراف ، الآية ٥٧) . وفى قوله : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سباعاً شداداً ، وجعلنا سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصيرات ماءً ثجاجاً ، لنخرج به حباً ونباتاً وحنات ألفافاً » (سورة النبأ ، والآيات من ٦ - ١٦) وفى قوله : « الله الذى سخر لكم البحر » (سورة الجاثية ، الآية ١٦) .

هذه هى الصور التى نستطيع أن نستخرجها من القرآن الكريم حول خلقى الله للعالم وتأثيره فيه . أما كيفية هذا الخلق ، فهناك آيات أخرى تعرضت له . ولكننا سنرجى الحديث عنها الآن ،

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للأفعال الإنسانية ، والآيات التي وردت في القرآن تثبت أن الإنسان حر مخير ، والآيات الأخرى التي تثبت أنه مجبر ، فقد أشرنا إلى بعضها في الباب الثاني .

والذي يهمنا بعد هذا أن نقدم الآن مشكلة كيفية خالق الله للعالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ، وفي ختام عرضنا لمختلف الآراء التي قيلت حول هذه المشكلة المتشعبة على يد المتكلمين والفلاخفة ، سيكون بوسعنا أن نحكم على مدى اتفاق هذه الآراء مع الصورة التي قدمها القرآن للخلق . فلنرجى الحكم في هذا الآن .

٢ — خلق العالم بين الحوادث والقدم

هذه أول مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم .

فإنه خالق للعالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلم به الجميع . ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أن نقول إن العالم محدث ؟ .

هذا ما يتمشى مع المنطق لأنه إذا كان العالم مخلوقاً ، فعنى ذلك أنه محدث . وإذا كان الله خالق العالم ، فعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه . لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخالق والإحداث ، وقالوا إن الله خالق العالم . ولكنه ، أى العالم ، قديم وليس محدثاً ، أى أنه لم يزل موجوداً مع الله ، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان ، لأن الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان ، وسنعرف السبب الذى دعاهم إلى هذا القول والحجج التى قالوا بها فى الدفاع عن موقفهم .

لكن علينا بادئ ذى بدء أن لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم ، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق ، وبين موقف الدهريين أو الماديّين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقاً بفعل خالق . بل أنكروا العناية الإلهية ولم يسلموا بما جاءت به الأديان ، وردوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهذه الكلمة : كلمة « الدهريين » ، أو « الدهرية » مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكفار : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » .

فالدهريون هم الملاحدة الماديّون الذين ينكرون الخلق والخالق . أما الفلاسفة الإسلاميون الذين سنعرض لهم فقد سلموا بالخلق وأثبتوا

وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس محدثاً (وفي هذا يتفقون مع الدهريين) .

وقبل أن تتناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم يحسن أن نعرض أولاً للرأى المقابل ، وهو الرأى الذى يدين به كل مسلم ، وأعقب به الإيمان بأن العالم محدث ، وبأن الله خالق العالم المحدث .

(١) خلق العالم المحدث

١ - إثبات حدث العالم عند الباقلانى : (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) .

الباقلانى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى ، من كبار متكلمي الأشاعرة وهو الذى أقام بناء مذهب الأشاعرة الاعتقادى بناء منظماً منهجياً استدلالياً ، بل إنه يعد المؤسس الحقيقى لعلم كلام السنى .

يقول الباقلانى فى كتابه (التمهيد) أو التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (ضبطه وقدم له وعلق عليه الأساتذة محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو ريده - الناشر دار الفكر عام ١٩٤٧) .

« الموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول .

فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الوجود . وقد يكون متقدماً إلى غير غاية ،

وهو القديم ، جل ذكره ، وصفات ذاته ؛ لأنه لو كان متقدماً إلى غاية
يؤقت بها فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده
أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمحدث هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث فلان
حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث
الموت ، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء ، أى فعل ما لم يكن قبل .

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : بجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ،
وعرض موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المؤلف ، يدل على ذلك قولهم : رجل جسم ، وزيد أجسم
من عمرو ، إذا كثر ذهابه في الجهات ؛ وليس يعنون بالمبالغة من قولهم :
« أجسم » و « جسم » ، إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ؛ لأنهم
لا يقولون : « أجسم » ، فيمن كثرت علومه وقدره . .

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً
واحداً ، لأنه متى كان ذلك كان جوهرأ ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن
يكون جوهرأ . والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكثر من الذرة ؛ فلو كان
لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من
الآخر ؛ ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس
بأكثر مقادير منه .

والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر
والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها . والدليل على أن هذا فائدة
وصفها بأنها أعراض ، قوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يزيدها
الآخرة » (سورة ٨ ، آية ٦٧) ، فسمى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها
(٩ - دراسات فى علم الكلام)

إلى الزوال والبطلان ؛ وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك ، ومنه أيضاً قول الله تعالى ، إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : وقالوا : هذا عارضٌ مُمطرنا ، (سورة ٤٦ ، آية ٢٤) .

والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته . ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعله ؛ فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعله هي الحركة . . ويستحيل أن يكون متحركاً لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركاً . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يحجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه المتحرك كان متحركاً .

ومما يدل على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويمعجز عنه أخرى ؛ وقد ثبت أنه لا بد لقدرته من تعلق بمقدور . وكذلك القدير تعالى يقدر عند الموحدين وعند من أثبتته من الملحدّين النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه تارة أخرى .

ويستحيل أن تكون القدرة على ذلك لا تعلق لها بمقدور . كما يستحيل وجود علم لا تعلق له بمعلوم وذكر لا تعلق له بمذكور . ويستحيل أن يكون مقدور القدرة هو إيجاد الجسم وإحداثه ، لأنه إنما يتحرك في الثاني من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجده في ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صح وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذي نبتغيه بإثبات لأعراض . . (ص ٤١ — ص ٤٣) .

والاعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساد ضروره .

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث لمحدث كهو ، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً أو مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث . وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون إنمسا وجد مع وجودها أو بعدها ، فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام . (ص ٤٤) .

وهكذا نرى أن الباقلاني يبدأ بأن يعرف الأجسام والجواهر والاعراض ثم يثبت أولاً وجود الاعراض والأجسام ، ويثبت ثانياً أن وجودها أو قيامها بها ليس راجعاً إلى طبيعة الأجسام ذاتها بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الاعراض حوادث ، ويثبت ثالثاً أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الاعراض ، فلا بد أن تكون حادثة هي الأخرى ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . ولما كان العالم كله عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر ، والاعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر فلا بد أن يكون العالم كله محدثاً .

وكل هذا تمهيد لإثبات الصانع الأول . يقول الباقلاني :

« ولابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور . والدليل على

ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصوّر ، وللبناء من بان ، وأنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صانع ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ..

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسها ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو جنسه .. وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أوّلى منه بالتأخر دليل على له مقدماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضاً علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب .. فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة . وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك ، (ض ٤٤ ٤٥) .

وهذا الصانع الأول هو وحده القديم ، وما عداه من الموجودات محدث . ومعنى ذلك أن فاعل الحدّثات ليس محدثاً بل قديماً .

والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من غير أن يكون محدثاً ، وكذلك القول في محدثه ، إن كان محدثاً ، في وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال . لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً

بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء ، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها .

وأقوال متكلمي السنة في إثبات حدث العالم لا يخرج عما أوردناه من كلام الباقلاني . فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (المتوفى في عام ٤٧٨ هـ) وأفاد من الجويني تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) وسنعرض فيما بعد لبعض الحجج التي قالها الغزالي لإثبات حدث العالم في رده على من قال بقدمه من الفلاسفة .

أما الجويني فيحسن أن نشير إلى بعض ما قاله في هذا السبيل . يرى الجويني (كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني : حقيقه وعلق عليه وقدم له الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد - الناشر مكتبة الخانجي - ١٩٥٠) أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته . والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام . أما الجوهر فهو المتحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر . والأكوان هي الحركة والسكون والإجتماع والافتراق والجسم هو المتألف ، فإذا تألف جوهران كان جسماً .

وبعد هذه التعريفات يثبت الجويني حدث الجواهر على أصول منها إثبات الأعراض وإثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها . وكل هذا يتفق مع ما قاله الباقلاني ، ويؤدي إلى إثبات حدث العالم وبالتالي إثبات العلم بالصانع . على أساس التفرقة بين الممكن والواجب ، وهي التفرقة التي ستلعب دوراً خطيراً عند الفلاسفة . وإن كانت قد اتخذت عند هؤلاء الفلاسفة (وبالأخص عند الفارابي وابن

سينا) معنى يختلف تماما عما قصده منها علماء الكلام وبالأخص الجويني يقول الجويني : « إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتوح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول بيداهاها باقتضاره إلى تخصيص خصصه بالوقوع . وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سير العبر والتمسك بسبيل النظر » (ص ٢٨ من كتاب الإرشاد للجويني) .

وفي مقابل « الممكن » يضع أبو المعالي الجويني « الواجب » وبعد أن يرفض أن يكون هذا الواجب علة طبيعية توجب معلولها على الاقتران كما يقول الطبائعيون ، ويرفض كذلك أن يكون هذا الواجب طبيعة توجد العالم نفسها لا على الاختيار ينتهي إلى أن هذا الواجب « مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار » .

غير أننا يجب أن نفرق بين الواجب الذي يتحدث عنه أبو المعالي الجويني وبين واجب الوجود الذي يتحدث عنه ابن سينا لأن الأصل في نشأة فكرة واجب الوجود أن الفلاسفة أرادوا أن يبدأوا في البرهنة على وجود الله من الله نفسه لا من المخلوقات على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . أما الواجب عند أبي المعالي فقد بدا فيه من الحادث الذي سماه بالممكن . ولا فارق عندنا بين هذا البرهان وبين برهان الأعراض أو الحوادث الذي تحدثنا عنه فيما سبق إلا في التسمية فقط .

٢ - نقد ودليل آخر

هذا نقد وجهه أبو الخير الحسن ابن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار (ولد عام ٢٢١ هـ ، ٩٤٢ م وتاريخ وفاته غير معروف) ضد ما استدل به المتكلمون على حدث الأجسام . ولكن ليس معنى ذلك أن البغدادي يريد أن يثبت قدم الأجسام ، بل معناه فقط أنه يرى أن دليلهم الذي سبق أن أوردناه ضعيف . وأنه يفضل عليه دليل يحيى النحوي ، وقد نشر البغدادي نقده للمتكلمين وخلاصة دليل يحيى النحوي في مقال له نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في ملحق كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، عن نسخة مخطوطة باستانبول .

« يقول البغدادي إن الدليل الذي يستدل به المتكلمون على حدث الأجسام يجرى هذا المجرى .

« قالوا الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن محدث » .

ثم يعقب على ذلك قائلا : إذا تصفحت مقدمتهم بان كذبا ، وذلك أن العرض هو الذي يكون ويطل من غير فساد الموضوع له . وهو الذي يحتاج في وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ، والأعراض مفتقرة في وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هي التي تفتقر في وجودها إلى الأعراض . وإذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحیوان المقوم لذات الإنسان والنطق المقوم له : فإن هذين إذا ارتقيا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، وإذا وجدا وجد بوجودهما

الإنسان . فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم ومأخوذة في معناه لقد كان القول - بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدثاً - مساعاً . فأما والأعراض ليس لها مدخل في وجود الجسم ، فلا يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما أن يكون الجسم بتلك الحال .

ثم يقول : « وأيضاً فإن الأعراض إنما هي عارضة لأمر من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى إسمها أنها عارضة لشيء وطارئة عليه ، فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشيء الذي تعرض له وتطراً عليه متقدماً عليها . والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجود من دونه . فقارئة الأعراض له دليل على تقدمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلاً على تقدم الجسم أولى من أن يكون دليلاً على حدوثه إذ كان حكمه مخالفاً لحكم الحوادث وهي الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس هو هذا : كل محدث موجود في شيء وعارض لشيء على رأيهم .

والجسم ليس بعرض .

فالجسم إذن ليس بمحدث .

وتلاحظ هنا أن في كلام البغدادى مغالطة ، وإن كان ظاهره حقاً . وذلك لأن المتكلمين يقولون بأن الأجسام لا تسبق الحوادث أو الأعراض ويتخذون من هذا دليلاً على إثبات حدوث الأجسام ، لأن ما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله أما البغدادى فقد بدأ غير هذه البداية إذ ذهب إلى أن الأعراض إنما هي عارضة لأمر من الوجود مفروغ منه . وهذا ما لا يسلم به المتكلمون . إذ أن وجود الجسم عندهم لا ينفك عن وجود الأعراض ، والأعراض هي التي تقوم وجوده وتحدده . وهذا معناه أنه أى الجسم ليس سابقاً على الأعراض . فهي تطرأ عليه حقاً . ولكن هذا الطريان كما يقول الجوينى في الإرشاد (ص ٢٢) « ليس طريان حالة عليها لا تكون فيها .

فذلك قلب جنسها ، وانقلاب الأجسام محال ، . بل هو طريان لحالة كانت عليها .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البغدادى يفضل على الدليل الذى استدل به المتكلمون على حدث العالم دليل يحى النحوى . إذ يقول :
« وما أورده يحى النحوى أولى بالقبول ، وهو أن قال :
وكل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .
وكل جسم متناه فقوته متناهية ، فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية ، ودليلهم مأخوذ من الأعراض » .

والحق أن دليل يحى النحوى الذى يشير إليه البغدادى دليل قوى . وقد أشار إليه ابن حزم الظاهرى مع جملة أدلة أخرى تعد الصورة الكاملة التى قدمها متكلمو السنة لإثبات حدوث العالم ، أو بأن للعالم أولاً . ولذلك سنقوم الآن بتناولها .

٣ - براهين ابن حزم لإثبات حدث العالم

يقول ابن حزم المتوفى ٤٥٦ هـ أو ١٠٦٣ م في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (طبعة مصر سنة ١٣١٧ هـ - الجزء الأول) .

« لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان » . وبعد أن أورد اعتراضات الدهريين وفندها واحداً بعد الآخر انتقل إلى براهين لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن . وهذا هو ما يهمننا هنا (ص ٢٠ - ٢١) .

برهان أول : « قال أبو محمد رضى الله عنه . فنقول وبالله التوفيق إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان فكل ذلك متناه ذو أول ، نشاهد ذلك حساً وعياناً . لأن تنهى الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضاً بزمان وجوده ، وتنهى العرض المحمول ظاهر بين بتنهى الشخص الحامل له . وتنهى الزمان موجود باستئناف ما يأتى منه بعد الماضى وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتى بعده . إذ كل زمان فنهايته الآن . وهو حد الزمانين . فهو نهاية الماضى وما بعده ابتداء للمستقبل . وهكذا أبدأ يفنى زمان ويبتدىء آخر . وكل جملة من جمل الزمان فهى مركبة من أجزاء متناهية بعددها وذوات أوائل كما قدمنا . وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التى ينحل إليها وأجزاءه متناهية كما بينا ذات أوائل . فالجمل كلها لا شك متناهية ذات أوائل .

والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانها ومحولاتها . ليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا . فالعالم كله متناه ذو أول . ولا بد فإن كانت أجزاءه

كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس . وكان هو غير ذى أول . وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس شيئاً غير أجزائه . فهو ذو أول لا ذو أول . وهذا عين المحال . ويجب من ذلك أيضاً أن لأجزائه أوائل محسوسة . وأجزاؤه ليست غيره وهو غير ذى أول . فأجزاؤه إذن ليس لها أول . وهذا محال وتخليط . فصح بالضرورة أن للعالم أولاً . إذ أنه كل أجزائه وليس شيئاً غير أجزائه . وبالله تعالى التوفيق ، . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان تناهى العالم » فالعالم أشخاص وأشياء ومحمولات ومكان وزمان . وكل هذا متناه بالحس والمشاهدة فلا بد أن يكون العالم هو الآخر متناهياً كتناهى الأجزاء التى تكونه . وإلا كانت هى متناهية وكان هو غير متناه . وهذا تخليط لأنه ليس شيئاً آخر إلا هذه الأجزاء . وما دام العالم متناهياً فهذا معناه أنه ذو أول ، لم يكن كان . ومعنى ذلك أنه محدث .

برهان ثان : « قال أبو محمد رضى الله عنه . فنقول كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته . ومعنى الطبيعة وحدها ، هو أن نقول الطبيعة هى القوة التى فى الشيء فتجرى بها كيفيات ذلك الشيء على ما هى عليه ، وإن أوجزت قلت هى قوة من الشيء يوجد بها على ما هو عليه ، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة . إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له ، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفى المحصى المحصور ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة . فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . . . فصح من كل ذلك أن ما لا نهاية له . فلا سبيل إلى وجوده بالفعل .

وما لم يوجد إلا بعد ما لا نهاية له . فلا سبيل إلى وجوده أبداً لأن وقوع
البعدية فيه هو وجود نهاية له . وما لا نهاية له فلا بعد له . فعلى هذا لا يوجد
شيء بعد شيء أبداً . والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض ، فالأشياء
كلها ذات نهاية .

وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة . إذ
يقول : « وكل شيء عنده بمقدار » . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان وكل شيء عنده
بمقدار » ، وهو قائم كالبرهان الأول على فكرة التناهي : تناهى أجزاء العالم
وبالتالى تناهى العالم نفسه . لكن بينما يتناول البرهان الأول تناهى
أجزاء العالم من ناحية حجمها أو مساحتها أو جرمها ، إذا بالبرهان الثانى
يتناول تناهى أجزاء العالم من ناحية عددها . وبوسعنا أن نعبر عن
الاختلاف بين البرهاتين بعبارة أخرى فنقول إن البرهان الأول قائم على
التناهى فى الكم المتصل والبرهان الثانى قائم على التناهى فى الكم المنفصل
وهو العدد .

وهو ذو شقين : فى الشق الأول يبرهن ابن حزم على تناهى العالم
أو الطبيعة على أساس « الأمر الواقع » ، فالعالم موجود بالفعل ، وكل موجود
بالفعل له نهاية . لأن ما لا نهاية له فلا وجود له ، وكل موجود بالفعل فهو
محصور بالعدد . إذن العالم له نهاية . أما الشق الثانى فيقيمه ابن حزم على
أساس فكرة البعدية . فأجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض ولا وجود
للبعدية إلا إذا وجد التناهى إذن أجزاء العالم متناهية ومحصورة والعالم كله
متناه ذو أول .

برهان ثالث : قال أبو محمد رضى الله عنه . ما لا نهاية له فلا سبيل إلى
الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذى النهاية شيئاً من جنسه

يزيد ذلك في عدده أو في مساحته . فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهيًا في عدده الآن . فإذا كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه . فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً . وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن لم يكن هذا صحيحاً فيجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة في كل ثلاثين سنة وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر في تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة ، والفلك لم يزل يدور . وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلا شك . فإذا ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال لما قدمنا . ولأن ما لا نهاية له فلا يمكن البتة أن يكون عدد أكثر منه بوجه من الوجوه . فوجب في من الزمان قبل ابتدائه ضرورة ولا مخلص منها .

ويجب أيضاً من ذلك أن الحس يوجب ضرورة أن أشخاص الإنس مضافة إلى أشخاص الخيل أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخيل . ولو كانت الأشخاص لا نهاية لها لوجب أن ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له . وهذا محال ممتنع لا يتشكل في العقل ولا يمكن .

وأيضاً فلا شك في أن الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جره للزمان مذ كان إلى وقتنا هذا . وبلا شك أيضاً في أن الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا كل للزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ، ولما بعده إلى وقتنا هذا . فلا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها : إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة . وإما أن يكون أقل منه . وإما أن يكون مساوياً له . فإن كان

الزمان مذكان إلى وقتنا هذا أقل من الزمن مذكان إلى وقت الهجرة فالكل أقل من الجزء والجزء أكثر من الكل . وهذا هو الاختلاط وعين المحال إذ لا يخل على أحد أن الكل أكثر من الجزء . وهذا عما لاشك فيه بيديه العقل وضرورة الحس . وإن كان مساوياً . فالكل مساو للجزء وهذا عين المحال والتخليط . وإن كان أكثر منه ، وهذا هو الذى لاشك فيه ، فالزمان كان إلى وقت الهجرة ذو نهاية ، ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض . فالكل والجزء واقعان في كل ذى أبعاض . والعالم ذو أبعاض . هكذا توجد حاملاته ومحملاته وأزمانها . فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهية كما قدمنا لازمة لكل ذى كل وذى أجزاء .

وأيضاً فلاشك في أن ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا مساو لما من يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوساً ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان : والمساوى لا يقع إلا في ذى نهاية . : فالزمان متناه ضرورة :

وقال أبو محمد رضى الله عنه . وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره في قوله تعالى : « يزيد في الخلق ما يشاء » انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان « برهان يزيد في الخلق ما يشاء » : وهو قائم على فكرة الزيادة والنقصان ، أو فكرتي « أكثر من » و « أقل من » والأصل في هاتين الفكرتين أنهما لا يقومان على الكم . فعندما أقول مثلاً إن هذا الطالب أكثر ذكاه من ذاك الآخر . أو أن هذه الوردة أكثر أحمراراً من تلك ، فلا يخطر ببالى في هذين المثالين وأشباههما فكرة الكم إطلاقاً . بعكس فكرتي « أكثر من » و « أصغر من » فإن هاتين الفكرتين قائمتان على الكم . وإن كان البرهان الثانى الذى قدمه ابن حزم قائماً على

فكرتي ، أكبر من وأصغر من ، فإن الأساس أو الأصل في البرهان الثالث أن يكون قائماً على فكرتي ، أكثر من وأقل من ، إلا أن ابن حزم لا يثبت على هذا المعنى ، ونراه يقيم برهانه على فكرة الزيادة الكمية . وبذلك يشترك هذا البرهان الثالث مع البرهانين السابقين في قيامه على فكرة التناهي في الكم . إذ قام البرهان الأول على فكرة التناهي في الحجم أو المساحة ، والثاني على التناهي في العدد أو الحصر ، والثالث على التناهي في المقدار بصفة عامة . إلا أن ما يميز هذا البرهان الثالث هو اهتمام ابن حزم فيه بتحليل فكرة الزمان فالزمان هو عدد دورات الأفلاك ، ولما كان عدد هذه الدورات يزيد باستمرار الزمان ، ولما كان في استطاعتنا أن نقول إن هذه الفترة من الزمان أطول أو أزيد في لحظاتها من الأخرى . فمعنى ذلك أن للزمان أبعاضاً وكلاً . وما نستطيع أن نعين فيه أبعاضاً وكلاً فهو متناه ، فإذاً الزمان متناه والعالم بدوره متناه لأنه من ناحية الزمان ليس إلا مجموعة دورات الأفلاك ، وقد ضم بعضها إلى البعض الآخر .

وابن حزم يضيف فكرة أخرى تتصل بالزمان . وهي تقوم على قابلية الزمان للإعادة . فاما معنى من الزمان منذ كان العالم حتى يومنا هذا مساو للزمان الذي يبدأ من يومنا هذا حتى أول ظهور العالم . والتساوي لا يكون إلا بين الأشياء المتناهية . إذ أن الزمان متناه والعالم متناه .

برهان رابع : قال أبو محمد رضى الله عنه إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له ، فالإحصاء مناه بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصى ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذا لا سبيل إليه فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى يبلغا إلينا ، وإذا كان ذلك محالاً فالعدد والطبيعة إذا لم يبلغا إلينا . وقد تيقنا وقوع

العدد والطبيعة في كل ما خلا من العالم حق بلغا إلينا بلا شك . فإذا قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغا إلينا . فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك . وإذا ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة . وبالله تعالى التوفيق ، انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نسمى هذا البرهان « برهان وأحصى كل شيء عدداً » . وهذا البرهان نوع من برهان الخلف . إذ أنه يبدأ بافتراض عكس المطلوب أى بافتراض أن العالم لا أول له ، ثم يجد أن هذا الافتراض يؤدي إلى التخليط والمحال . فيستخلص من ذلك خطأ الافتراض الذي بدأ منه . وخلاصته أنه لو كان العالم لا أول له . لما استطعنا أن نعد أجزاء العالم وزمنه الماضي . لكننا استطعنا ذلك . إذن العالم له أول .

برهان خامس : قال أبو محمد رضى الله عنه : لاسيل إلى وجود ثان إلا بعد أول . ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث . ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود . وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة لإيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول . وفي صحة هذا وجوب أول ضرورة .

وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذى قبله وحصرهما في قوله تعالى : « وأحصى كل شيء عدداً » .

وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف . فالآخر آخر للأول . والأول أول للآخر . ولو لم يكن أول لم يكن آخر . ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله ، إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ، ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف . فله أول ضرورة . « انتهى كلام ابن حزم » .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان الخامس اسم « برهان التضاييف » .
وهو يقوم على أنه ليس هناك رابع إلا وله ثالث ، وثالث إلا وله ثان ،
وثان إلا وله أول . وأجزاء العالم نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً
وثانياً . إذن لا بد أن يكون لها أول . ومن ناحية ثانية فإن تنهاى العالم
يجعلنا نعتقد أنه وصل فى هذا اليوم الذى نحن فيه إلى آخر تطوره (بالنسبة
إلى عقلنا نحن) وكل آخر لا بد أن يكون له أول ، لتضاييف الآخر والأول .
إذن لا بد أن يكون للعالم أولاً .

* * *

هذه البراهين التى أدلى بها ابن حزم تثبت أن العالم له أول . وبقى
عليه أن يثبت أن هذا الأول هو محدثه ، وأنه يختلف عن العالم أو أنه
غيره ، وأنه هو الذى أخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود . يقول
ابن حزم .

« وإذا كان ذو أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لارابع لها .
وهى إما أن يكون أحدث ذاته ، وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره
وبغير أن يحدث هو نفسه ، وإما أن يكون أحدثه غيره » . ولا يمكن أن
يكون أحدث ذاته « لأن الشيء وذاته هى هو وهو هى » ، وإحداث الشيء
لذاته يتطلب أن يكون مغايراً لذاته ، وهذا محال ، ولا يمكن أن يكون
حدث بغير أن يحدثه غيره ، لأنه ما الذى سيوجب تغير حاله . وانتقاله أو
خروجه من العدم إلى الوجود ؟ لاشئ ، لأن جميع الحالات بالنسبة إليه
ستكون سواء ، ولن يكون ثمة ما يدعو لترجيح حالة على أخرى ، فلم يبق
إذن إلا أن يكون قد أحدثه غيره وهو المطلوب .

(ب) خلق العالم القديم

أول من قال بقديم العالم هم المعتزلة ، وهم من المتكلمين ، لكن قضية قدم العالم تبنّاها الفلاسفة من بعد المتكلمين وقدموها لنا في صورة أخرى تختلف عن الصورة التي كان قد عرفها المتكلمون .

ونستطيع أن نرجع الصورة التي قدمها المعتزلة لقدم العالم إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو في المادة أو الهيولا الأولى التي تصورها أفلاطون (محاوره طيمائوس) تصورا غامضا كما لو كانت في حالة من الفوضى ، وعدم التحديد أو اللاتعيين المطلق ، وتصورها أرسطو على أنها متحركة حركة دائمة ، ولكنهما قد اشتركا أو اتفقا في تصورها على أنها موجودة مع الإله منذ القدم ، أو لم تزل موجودة معه ، أما الصورة التي قدمها الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) لهذه المشكلة فهي ترجع إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون صاحب الأفلاطونية المحدثة في أن الأقسام الأولى لا يمكن أن تكون له أية علاقة بالمادة ، ولذلك فإن الاختلاط بالعالم أو المادة المحسوسة المتكثرة المتنوعة يبدأ فقط من العقل أو الأقسام الثاني ، ومع ذلك ، فبالإضافة إلى هذه المادة المحسوسة رأى أفلاطون أن هناك مادة أخرى ، أزلية أبدية ، موجودة مع الأقسام الأولى منذ القدم ، وهذه المادة الأولى هي الجوهر العام الذي وجد منه العالم .

ولكن هذا لا يمنع من أن يكون العالم من خلق الله إذ أنه قد صدر عنه بطريق الصدور أو الفيض .

وستتناول أولا الصورة التي قدمها المعتزلة لمسألة قدم العالم ، وهي تدور حول رأيهم في المعدوم والموجود أو العدم والوجود ، ثم تتناول بعد ذلك الصورة التي قدمها الفارابي وابن سينا لهذه المسألة ، وهي تدور حول نظرية الصدور أو الفيض .

ولكى نفهم ماقاله المعتزلة فى قدم العالم ، علينا أن نستحضر أمامنا ماسبق أن قدمناه خاصا برأى الأشاعرة (متكلّمى السنة) حول حدوث العالم ، لأننا نعلم أن الخصوم الحقيقين للأشعرية هم المعتزلة ، وأن ماقاله الأشعرية من حجج لإثبات حدث العالم كانوا يقصدون به أولا وقبل كل شىء مهاجمة المعتزلة .

ونستطيع أن نرجع الحجج التى قالها أوائل أو متقدمو الأشاعرة فى هذا الباب إلى مايل :

١ - الإهتمام بإثبات الأعراض للأجسام ، والقول بأن الله خالق لها كما أنه خالق للأجسام .

٢ - القول بأن الأجسام وأعراضها لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

٣ - تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم وحدث فقط ، وتعريفهم المحدث بأنه الموجود عن عدم ، ومعنى ذلك عندهم أنه لم يكن ثم كان .

٤ - تقسيمهم المحدثات قسمة ثلاثية إلى أجسام وأعراض وجواهر فردة .

أما أدلة ابن حزم التى تدور حول تنهى العالم وأجزائه فلا نجدها عند متقدمى الأشاعرة . ولذلك فإننا لانستطيع أن نعرض لها الآن ، مادامنا فى مجال معرفة آراء المعتزلة المقابلة لآراء الأشاعرة ، أو فى مجال معرفة الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى تقديم هذه الحجج التى قالوا بها ليدلوا على حدث العالم ، ولم يقدموا غيرها .

والحجج الثلاث الأولى هى التى منتهى بمعالجتها الآن . أما الحجة الرابعة فنفضل أن نرجى الحديث عنها إلى ما بعد لأهميتها .

١ — قدم العالم عند المعتزلة

إذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجود الأعراض واهتموا بإثبات وجودها للأجسام ويثبتون أن الله خالقها كما أنه خالق الأجسام ، فذلك لأن المعتزلة أو بعضهم نفي وجود الأعراض أصلاً ، والذين قالوا بوجودها ذهبوا إلى أن الله ليس خالقها بل خالق الأجسام فقط .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بأن الأجسام لا تسبق الحوادث ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم كانوا قد ذهبوا إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذي توجد فيه ملابسة للحوادث ، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة .

وإذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمه ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمه ثلاثية إلى قديم ومعدوم ومحدث . مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان بل أنه ما كان ثم كان ؛ أى ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود . بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الوجود . ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأشعرية تقول بأن الله خلق ما خلق لا من شيء ، فإن المعتزلة أو بعضهم قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الله خلق ما خلق من شيء . وسنتناول باختصار جداً كل مسألة من هذه المسائل الثلاث ، مستدلين عليها ببعض النصوص :

١ — الاتجاه العام المعروف عن أهل السنة فيما يتعلق بمسألة علاقة الله بالإنسان ، أنهم بدأوا من القدرة الإلهية ، وتحمسوا في الإلتصاف لها إلى النهاية . الأمر الذي أدى إلى قولهم بأن الله خالق للخير والشر معاً لأنهم

خشوا أن يُنتزع الشر من يد الله فيكون في هذا انتقاص لقدرته . وأدى كذلك — كما نعلم — إلى قولهم بأن الله خالق أفعال العباد كلها . وتبعاً لذلك ، فإن الناس لبسوا أحراراً بل مجبرين ، أو هم كالريشة في مهب الريح . وإذا كان الأشاعرة (وهم امتداد لأهل السنة) قد أضافوا إلى ذلك أن الإنسان قادر على الإستطاعة أو الكسب ، فإنهم قد فهموا هذه الإستطاعة على أنها « مع الفعل » ، أو على أنها والفعل (والواو هنا واو المعية) وليس على أنها قبل الفعل . وذلك كله من أجل حرصهم على توكيد نقطة البدء التي بدأوا منها تفكيرهم وهي : القدرة الإلهية .

أما الإتجاه المعروف عن المعتزلة فيما يتعلق بهذه المسألة : مسألة علاقة الله بالإنسان ، فهو بدتهم من العدل الإلهي . ولذلك سمو بأهل العدل . وهم قد ربطوا بين فكرتي العدل والخير . فالله عادل ، أى أنه خير . وما دام كذلك . فهو لا يفعل الشر أبداً . ورائده فعل الصلاح للناس ، لا التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، كما ذهب أهل السنة . أما الشر فصدره الإنسان ، لأن الإنسان حر وليس مجبراً ، وأهل السنة يرون أن المعتزلة باستمساكهم على هذا النحو بالعدل الإلهي ، وبفهمهم له هذا الفهم ، قد ضحوا دون شك بالقدرة الإلهية .

والذي يهمنا هنا أن نقرره أن هذا الإتجاه العام عند أهل السنة في مسألة علاقة الله بالإنسان كان له صدى في المسألة التي تعيننا هنا ، وهي مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم . كما أن الإتجاه العام عند المعتزلة في مسألة علاقة الله بالإنسان له صدى أيضاً في مسألة علاقة الله بالمادة . أو بالعالم هؤلاء يضحون بالقدرة الإلهية أو ببعضها (في الظاهر على الأقل ، وأولئك يستمسكون بها تماماً ويعدون أول الخيط في تفكيرهم الفلسفي كله .

يقول البغدادي في الفرق بين الفرق حاكياً عن المعتزلة : « وزعم الكعبي في مقالاته أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل ... خالق الأجسام والأعراض ... وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدر التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم ... وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه .. ومنها حكايته عن جميع المعتزلة بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض . وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها . وأن المعروف منهم بمعمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وأن ثمة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها ، فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض . وفيهم من ينكر وجود الأعراض . وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها ، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها . والكعبي مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض . فبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه . (٤٠ ب ، ٤١ ا - نشرة محمد بدر - مطبعة المعارف بالفجالة ، ص ٩٥-٩٦) .

وفي حديث الشريستانى في الملل والنحل عن فرق المعتزلة ما يؤيد هذا الرأي أيضاً . فهو يقول إن المعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمي من المعتزلة كانوا يقولون « إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام إما طبعاً كالنار التي تحدث الاحتراق والشمس الحرارة والقمر التلوين ، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكرن والاجتماع والافتراق » (ص ٨٣ - ٨٤ - طبعة القاهرة) . وفي حديثه عن ثمة بن أشرس النيرى المعتزلى ذهب إلى أنه كان يقول « بالافعال المتولدة التي لا فاعل لها » . وفي حديثه عن الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ

يروى أن الجاحظ قد قال : يائبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها ، (ص ٩٥) وفي حديثه عن النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام ذهب إلى أن النظام قد وافق هشام ابن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام . فتارة يقضى بكون الأجسام أعراضاً وتارة بكون الأعراض أجساماً ، . وأضاف إلى أن : من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده . غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ، (ص ٧١ - ٧٢) ، وفي حديثه عن البشرية أصحلب بشر بن المعتز قال إن هذا الأخير هو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه ... وزعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير إذا كانت أسبابها من فعله . وإنما أخذ هذا من الطبيعيين ، (ص ٨١) . والذي يقصده من قوله إن الأعراض يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير أنها من فعل الإنسان (الفرق بين الفرق ، ٦١ ب) الذي إذا حصل على أسباب الأعراض أصبح قادراً على أن يولدها بقدرته .

هذه الشذرات السريعة عن موقف بعض فرق المعتزلة من الأعراض وعن تفهيم لها في بعض الأحيان وقولهم أحياناً أخرى بأنها من اختراعات الأجسام أو بأنها نتيجة لما أطلقوا عليه تارة اسم التولد وتارة أخرى اسم الكون (وعما تعبيران دقيقان ، يعبران تماماً عما يقصده بعض الفلاسفة المعاصرين بالإنبات emergence) تؤكد لنا أن الاتجاه العام للمعتزلة في

مسألة علاقة الله بالمادة يتمشى تماما مع اتجاههم العام في مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله . فكما أباح المعتزلة حرية التصرف أمام الإنسان ، كذلك فإنهم في ميدان المادة قد أباحوا بعض الحرية للأشياء ، فجعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة للتولد .

وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدي إلى الانتقاص من القدرة الإلهية . وهذا هو سر اهتمامهم بالأعراض التي حرصوا أولا على أن يثبتوا وجودها في الأجسام ، وحرصوا ثانيا على القول بأنها من فعل الله . وذلك ليؤكدوا آثار القدرة الإلهية في ميدان المادة كما أكدوها في ميدان الفعل الإنساني .

هذا هو المعنى الأول الذى نستطيع أن نستخلصه من وراء اهتمام الأشعرية بالأعراض ، وهو كما نرى لا يتصل بمسألة حدوث العالم بل بمسألة أخرى هي مسألة حرصهم على تدعيم القدرة الإلهية وتبج فعلها أو أثرها المباشر ، إن كان في ميدان الإنسان أو في ميدان المادة .

لكن اهتمام الأشعرية بالأعراض له وجه آخر يتصل بمسألة حدوث العالم وقدمه ، وهي المسألة التي تهمننا هنا ، ذلك أنهم عندما قالوا بوجود الأعراض قالوا في الوقت نفسه بأنها تلابس الأجسام أو بأنها لا تنفك عنها وإذا كانوا قد أثبتوا أن الأعراض من خلق الله ، وأن قدرته سبحانه محيطه بحيث تظهر في تتابع الأعراض على الأجسام لأنه أحدثها فيها بعد أن لم تكن ، فمن باب أولى لابد أن يظهر هذا الإحداث في الأجسام نفسها التي هي محل للحوادث والأعراض ، والتي لابد أن تكون هي الأخرى من خلق الله الذى أحدثها بعد أن لم تكن . فعدم مفارقة الأجسام للأعراض والأعراض للأجسام معناه عدم جواز وجود الأجسام في عالم آخر غير عالم الأعراض والحوادث .

أما المعتزلة فإن نفهم للأعراض واعترافهم بوجود الأجسام فقط كان معناه بطريق غير مباشر - جواز وجود الأجسام في عالم غير عالم الحوادث وهو العالم الحسى المعروف : عالم الأعراض . وهنا تمهيد لقولهم الثانى فى جواز وجود الأجسام وجوداً سابقاً على الحوادث .

٢ - قول الأشاعرة بأن الأجسام لا تسبق الحوادث . هو قول عارضوا به مذهب إليه بعض المعتزلة أو أكثرهم من أن الأجسام توجد باعتبارها معدومات وجوداً سابقاً على الحوادث . وهذا القول للمعتزلة هو بمثابة الحجة الرئيسية التى أدت إلى قولهم بقدم العالم .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق (٧٠ ب ، ١٧١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ طبع مصر) : « المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئاً . منهم من قال لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً . ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهرأ ولا عرضاً . وهذا اختيار الصالحى منهم وهو موافق لأهل السنة فى المنع فى تسمية المعدوم شيئاً ، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض : وهذا اختيار الكعبى منهم ، وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرأ وكان العرض فى حال عدمه عرضاً وكان السواد سواداً والياض يياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسماً من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يرجب قيام به ، وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة فزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسماً ... فقال كل وصف يجوز ثبوته فى حال حدوثه فهو ثابت له فى حال عدمه ، بل زعم هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه . »

إنسانا ... وحسان هؤلاء الخياطية يقال لهم المعدومية لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات ، وهذا اللقب لائق بهم .

يمحكي الشهرستاني عن الخياط أيضاً أنه دغالى فى إثبات المعدوم شيئاً ، وقال الشيء ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر فى القدم والعرض عرض . وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال السواد سواد فى القدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود ، والصفات التى تلتزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت (الملل والنحل - طبعة مصر - ص ٩٧) .

وقد ذكر الأشعرى فى مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ما يؤيد هذا رأى المعتزلة ، فقال مثلاً عن عباد بن سليمان المعتزلى أنه قال : لم يزل الله عالماً بالمعلومات ، ولم يزل عالماً بالاشياء ، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض ... وكان يقول : المعلومات معلومات لله قبل كونها ، وإن المقدرات مقدورات قبل كونها ، وإن الاشياء أشياء قبل أن تكون ، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون ويقول أيضاً عن الجبائى إنه كان يقول : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالاشياء والجواهر والأعراض وكان يقول : إن الاشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ... الخ .

وهكذا نرى أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الاشياء قبل أن توجد فى الوجود العينى المحسوس كان لها نوع من الثبوت باعتبارها معدومات ، والمعدوم عندهم ليس معناه ما لم يكن ، بل ما كان على نحو ما منذ القدم .

٣- تقسيم الأشاعرة الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ،
كان المقصود منه دحض قول المعتزلة في وجود نوع ثالث أو حالة ثالثة
للأشياء وهي حالتها باعتبارها معدومة ، فالشيء قبل أن يوجد لم يكن في رأى
المعتزلة لا شيئاً بل كان شيئاً ، له صفة الثبوت ، وكان قديماً لم يزل مع الله ،
وتبعاً لذلك فإن الله عندهم قد خلق ما خلقه لا من شيء بل من شيء ، وإذا
كان الخلق عند الأشاعرة وعند المسلمين جميعهم خلقاً من العدم ، فإن
الخلق عند أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم ، ، و فرق بين العدم والمعدوم
فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد ،
و فرق كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ، لأن الخلق من العدم
معناه أن ما لم يكن أصبح كائناً أو موجوداً (وهذا هو المعنى الحقيقى
للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن
ما كان على نحو ما (أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائناً
على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) وهذا الانتقال قد أحاله
عند أكثر المعتزلة من كونه شيئاً ، إلى كونه جسماً ، فاكسب الجسمية
بعد أن كان مكتسباً للشيئية ، أما الخياط فقد تطرف أكثر من ذلك ، فقال
إن انتقال المعدوم إلى الوجود لا يكسبه أى صفة جديدة ، ولا ينقله
من صورة إلى صورة أخرى ، (لأن كل وصف يجوز ثبوته في حال
الحدوث فهو ثابت له باعتباره معدوماً) ، وتبعاً لذلك ، فإن الشيء قبل
أن يوجد لم يكن في رأى الخياط مجرد شيء بل كان جسماً حاصلًا على كل
الصفات التى اكتسبها بعد حدوثه ، ومن أجل ذلك ، استحق الخياط وأصحابه
وصف البغدادى لهم (بالمعدومية) ، وذلك (لإفراطهم بوصفهم المعدوم
بأكثر أوصاف الموجودات) .

وهكذا نرى أن نظرية المعتزلة في (المعدوم) كانت الأساس في قولهم

بقدم العالم ، على هذه الصورة التى عرفناها لهم ، وأن أكثر حجج الأشعرية فى إثبات حدث العالم كانت موجهة ضد هذه النظرية .

• • •

وقبل أن نعرض الصورة الثانية التى قدمها لنا فلاسفة الإسلام لقدم العالم ، وهى الصورة التى قلنا إنهم كانوا متأثرين فيها بما عرفوه عن آراء أفلاطون ، نود أن نطرح هذا السؤال : ما الذى جعل المعتزلة يقولون بنظريتهم فى (المعدوم) ؟ هل هو مجرد إعجابهم بالصورة التى قدمها لهم أفلاطون وأرسطو عن وجود مادة أو هيولى قديمة لم تزل مع مثال الخير عند أفلاطون أو مع المحرك الأول عند أرسطو ؟ .

نحن نميل إلى الاعتقاد بأن المعتزلة قالوا بنظريتهم فى المعدوم ليدعوا أصلاً هاماً من أصول مذهبهم وهو الأصل القائل بالتوحيد ، أى التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها ، ولينفوا عن هذه الذات الإلهية أمرين : التعدد والتغير .

فنحن نعلم أن المعتزلة أنكروا أن تكون الصفات الإلهية معان قديمة قائمة بالذات ، كما ذهبت الأشاعرة ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إذ أنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصاً منهم على وحدة الذات الإلهية وعدم إلحاق التغير بها ، رأوا أن هذه الصفات هى عين الذات . والذى يهمنى هنا من الصفات الإلهية صفتان : صفة العلم وصفة القدرة ، فالمعتزلة لم ينكروا أن يكون الله عالماً ولم ينكروا كذلك أن يكون قادراً ، فالأشعرى نفسه فى مقالات الإسلاميين ، يقول : « القول فى أن الله عز وجل عالم قادر . اختلفت الناس فى ذلك .

فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون الباري لم يزل عالماً قادراً ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً تادراً حياً ، بل أكثرهم لم يقنع بأن قال إن الله لم يزل عالماً بالمعلومات فحسب ، أو لم يزل قادراً على الأفكار والمعاني فقط ، وإنما أضاف أنه لم يزل عالماً بالمعلومات والأشياء والجواهر والأعراض والأفعال أيضاً ، ولم يزل قادراً على هذا كله في الوقت نفسه ، بل إن بعضهم (مثل الحياط) قد تطرف فذهب إلى أن الله ليس فقط لم يزل عالماً بالمعلومات ، وليس فقط لم يزل عالماً بالأشياء بل إنه لم يزل كذلك عالماً بالأجسام ، ولم يزل قادراً عليها .

ولذلك : فإذا كانت الأشعرية قد اهتمت بالأعراض ، وأثبتتها للأجسام ، وذهبت إلى أن الله خالق للأجسام والأعراض معاً حرصاً منها على تأكيد قدرة الله المطلقة ، فيجب أن لا نقول إن نقي بعض المعتزلة لوجود الأعراض أصلاً ، وقول البعض الآخر منهم بالتولد أو الكون يؤدي إلى الإلتقاص من القدرة الإلهية ، إذ أننا نرى الآن أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله قادر على الجواهر والأعراض والأشياء وعالم بها . فنحن هنا أمام قدرة مطلقة ، لكن هذه القدرة المطلقة لا تتعدى عندهم ميدان المعلوم إلى ميدان الإرادة الحادثة ، كما ينهب الأشاعرة :

وكل هذا من أجل أن يمهّدوا لشرح العلاقة أو الانتقال بين الواحد والمتكثر ، أو بين الله والأشياء (بعد أن تنتقل من حالة المعلوم وتصير أشياء عينية) . فقد رأى المعتزلة أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئاً ، من العدم إلى الوجود ، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجيء ، وبالتالي فإنه يجعل الله محلاً للحوادث ، أما هم فقد أرادوا أن ينفوا عن الله هذا ، ومن ثم قالوا بمرحلة متوسطة ، هي مرحلة المعلوم ، والمعلوم هو الممكن الذي يجوز أن ينتقل إلى الوجود

فى أى وقت ، فهو إذن ليس ممتعاً أو عدما ، فى هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ولكنها ليست متحققة فى الخارج العينى ، ويكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها ، وتلى هذه المرحلة مرحلة أخرى ، وهى المرحلة التى تتحول فيها « القدرة » إلى « إرادة » وتصبح الأشياء أعياناً حسية . ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة ، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله لكنها فى الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته ، إذ يرون أن الصفة لثانية (صفة الإرادة) صفة فعل ، ومعنى ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات .

لكن إذا كان ذلك كذلك فقيم الخلاف إذن بين المعتزلة والأشعرية ؟ لقد رأينا أن المعتزلة يثبتون صفى العلم والقدرة لله ويقولون إنهما صفتان قديمتان لله ، والأشعرية صفاتية أصلاً ، ولذلك فهم يثبتون للذات هاتين الصفتين وغيرهما ، فالفارق إذن بين الفرقتين ليس قائماً فى أن إحداهما قد نفت العلم والقدرة ، وفى أن الأخرى أثبتتهما ، بل هو قائم فى أن إحداهما (وهى فرقة المعتزلة) رأت أن هاتين الصفتين على الرغم من كونهما قديمتين إلا أنهما عين الذات ، ورأت الأخرى (وهى الأشعرية) أن هاتين الصفتين وغيرهما ، معانى قديمة قائمة بالذات ومغايرة لها ، وما ذهب إليه الأشاعرة من مغايرة الصفات للذات يودى حتماً فى نظر المعتزلة إلى إحداث تغير فى الذات الإلهية ، كما أن الانتقال المفاجئ من العدم إلى الوجود عن طريق إحداث الله للخلق يودى كذلك إلى هذا التغير نفسه .

والخلاصة أنه إذا كان الأشاعرة يهاجمون المعتزلة بقولهم إنهم قد ابتعدوا بنظرياتهم فى الصفات ونظرياتهم فى الخلق عن النصوص القرآنية ، فإننا نستطيع أن نقول فى مجال الدفاع عن المعتزلة أنهم فيما يتعلق بالنظرية الأولى لم يعطلوا الصفات وبذلك حافظوا على النصوص القرآنية . وكل

ما في الأمر أنهم تصوروها تصوراً خاصاً لكي يمنعوا التعدد والتغير في الذات الإلهية ، فهم من هذه الناحية مجتهدون ، والاجتهاد مباح وواجب ، وأنهم فيما يتعلق بالنظرية الثانية لم ينكروا الخلق ، وإنما تصوره تصوراً خاصاً لكي يمنعوا التعدد والتغير عن الله . حقاً ، إن الخلق في القرآن وفي جميع الأديان السماوية خلق من العدم ، وليس خلقاً من المعدوم على نحو ما قالت المعتزلة ، وهو لإحداث وليس خلقاً للعالم القديم أو للأشياء القديمة ، ولكن هذا المعدوم القديم عند المعتزلة مخلوق من الله ، والله عالم به وقادر عليه . ومعنى ذلك أن المعتزلة قد أثبتوا خلق الله للعالم مرتين : خلقه لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وهو الخلق القديم ، وخلقها لعالم الأعيان عن طريق الإحداث الذي تنتقل به الأشياء من حالتها الشبيهة الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية . وبعبارة أخرى ، فإن الخلق عند المعتزلة قد تم على درجتين ، وعند الأشعرية وأهل السنة قد تم على درجة واحدة ، وقد يكون الدافع إلى تصور المعتزلة للخلق على هذا النحو أنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا انتقالاً مفاجئاً من الواحد إلى المتكثر فنحن هنا أمام نفس المشكلة التي واجهت أفلاطون في محاوره برمنيدس وأراد أن يحل فيها الانتقال من الواحد إلى المتكثر فلم يجد سيلاً أمامه إلا القول بالكثرة التدريجية وبالانتقال التدريجي من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة ، والمقارنة بين المعتزلة وأفلاطون في محاوره برمنيدس مقارنة طريفة تستحق مزيداً من العناية والدراسة .

وغاية ما يقال في موقف المعتزلة من هذه النقطة أنهم لم ينكروا الخلق بمعنى الإحداث لأن الانتقال من عالم المعدومات إلى عالم الأشياء يتم عندهم بالاحداث ، ولكنهم رأوا أن ثمة خطوة أخرى في الخلق سابقة على هذا الخلق بالاحداث ، وتمثل في خلق الله للأشياء القديمة ، في صورة معدومات ، عن طريق علمه وقدرته .

وهذا الخلق القديم عن طريق علم الله وقدرته لا يفترق كثيراً في روحه
المامة عن الصورة الثانية للخلق القديم التي قدمها الفارابي وابن سينا ، اللهم
إلا في قيام هذه الأخيرة على صفة أخرى هي صفة « الجود الإلهي » ، وهي
صفة اقتبسها الفلاسفة الإسلاميون من أفلاطون ، وقد أدى الاهتمام بصفة
الجود الإلهي إلى نشأة نظرية جديدة في خلق العالم القديم هي النظرية الشهيرة
المعروفة بنظرية الفيض أو السدور ، وهي تختلف قليلاً عن نظرية المعتزلة
في « المعدم » ، التي عرضناها الآن في أن هذه الأخيرة تقوم على استمساك
المعتزلة بصفتي « العلم والقدرة » وتصورهم لها تصوراً خاصاً ، على حين أن
النظرية الأولى تقوم على صفة أخرى من الصفات الإلهية وهي صفة
الجود الإلهي .

٢- قدم العالم عند أبرقلس

لا نستطيع أن نفهم أقوال الفلاسفة الإسلاميين في قدم العالم ولا نظرية الفيض التي ترتبت عليها إلا إذا فهمنا أفلوطين وأقواله في الصدور : صدور الموجودات لإبتداء من الأقسام الثاني أو العقل ، ولكن ما يعيننا هنا فقط هو الجانب المتصل منها بقدم العالم .

وقد عرف العرب نظريات أفلوطين وعرفوا الحجج التي قالها أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو أبرقلس (٤١٢ - ٤٨٥ م) في قدم العالم عن طريق ترجمتها من اليونانية على يد إسحق بن حنين . وهذه الحجج تعد الخيط الأول فيما قاله الفلاسفة في قدم العالم ، وقد انبرى لأبرقلس ورد عليه يحيى النحوى في كتاب خاص اسمه « كتاب الرد على برقلس » ، وقد تأثر بكتاب يحيى النحوى هذا الغزالي في « تهافت الفلاسفة » ، في رده على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، وتأثر كذلك به أبو البركات البغدادى في الجزء الثالث من كتاب « المعبر » .

وستعرض فيما يلى « حجج أبرقلس في قدم العالم » ، نقلا عن مخطوطة موجودة « بالظاهرية بدمشق » ، عثر بها الدكتور عبد الرحمن بدوى ونشرها في كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

وقد أورد الشهرستانى في الجزء الثالث من الملل والنحل (ص ٧٨ - ٨٥ - طبعة القاهرة) تلخيصاً بديعاً لهذه الحجج ، تحت عنوان « شبه برقلس في قدم العالم » .

وأهمية هذه الحجج أو الشبه قائمة في أننا إذا وضعناها أمامنا إلى جانب الحجج التي بررناها عن حدوث العالم فستكتمل أمامنا الصورة التي أردنا

أن نرسمها فيما يتعلق بهذا القسم من مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية وهو القسم الذى وضعنا له هذا العنوان : « خلق العالم بين الحدوث والقدم » .
إذ سيصبح أمامنا القضية وتقيضها ، كما يقولون .

وفىما يلي حجج أبرقلس فى قدم العالم :

١ — هذه الحجة قائمة على جود الله أو على أن الله جواد بذاته . وأن
علة وجود العالم هى جود الله وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود
العالم قديماً لم يزل أيضاً ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير
جواد . « وليس هو حيناً جواداً وحيناً ليس بجواد . فهو دائماً سبب
لوجود العالم ... وهو أبداً جواد ، فإذا قد كان أبداً جواداً ، فأبداً
يجب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ، وإذا كان يحب الأشياء كلها
مشاكلة له ، فهو يقدر على أن يجعل الأشياء مشاكلة له ، إذ كان رب
الأشياء كلها والمالك لها ، فإذا كان يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة
له ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مشاكلة ، فهو أبداً يفعلها ، وذلك أن كل
ما لا يفعل فتركه الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر
أن يفعل — إن كان مما يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين ، فإذا كان
البارى تعالى من قبل جوده فعل العالم ، ففعله أبداً ، فيجب من ذلك أن
يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً فى زمن ، وذلك أن القول بأنه
غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يلزم متى
كان حيناً قادراً وحيناً غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ...
فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة
أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن
المخلق أبداً خالق . »

من هذه الحجة يبدو أبرقلس متأثراً بأفلوطين ، ونستطيع أن نسمى هذه الحجة حجة الجود الإلهي .

٢ — أما الحجة الثانية فيبدو فيها أبرقلس متأثراً بأفلاطون الذي كان يقول أن الله يخلق الأشياء الحسية على غرار المعاني أو المثل الأبدية . ونستطيع أن نسمى هذه الحجة بحجة « المثل » .

تقول الحجة الثانية : « إن كان مثال العالم أزلياً لزم من ذلك ضرورة أن يكون الممثل أيضاً أبدياً . وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل فيجب من ذلك إن كان المثال أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثلاً على المثال الذي هو أزلي » .

٣ — وفي الحجة الثالثة يبدو أن أبرقلس متأثر بأرسطو في نظريته في القوة والفعل . ولذلك نستطيع أن نطلق عليها اسم حجة « القوة والفعل » . ونحن نعلم أن أرسطو كان يقول تماماً كأفلاطون بقدّم العالم ، وإن كانت الصورة التي قدمها في ذلك مختلفة عما ذهب إليه أفلاطون فالعالم عند أرسطو يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، والإله هو المحرك الأول له ، أو هو الذي دفع المادة القديمة التي خلق منها العالم الدفعة الأولى .

ويخلص الشهرستاني هذه الحجة على النحو التالي :

« ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل أو لم يزل صانعاً بالقوة بأن يقدر أن يفعل ولا يفعل . فإن كان الأول فالصانع معلوم لم يزل وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج . ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء . فيجب أن يكون له مخرج من خارج مؤثر فيه . وذلك ينافي كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر » .

٤ - وفي هذه الحجة الرابعة أيضاً يبدو أبقلس متأثراً بأقوال أرسطو في الحركة . ونستطيع أن نسميها بحجة الحركة . وهي قائمة على القول بأن العلة إذا لم تكن متحركة ، كان المعلول إما غير متحرك وإما متحركاً دائماً . والفرض الأول محال ، لأن المعلول هنا وهو العالم متحرك . إذن فالفرض الثاني هو وحده الصحيح ، وأعني به الفرض القائل بأن المعلول أو العالم متحرك دائماً منذ الأزل .

تقول الحجة : دكل ما كان تكونه عن علة غير متحركة ، فهو في وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإن كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل . . . فإن كان إذاً شيء غير متحرك ، فإما ألا يكون يفعل في حال من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركاً من قبل أنه يفعل حيناً . فتي كانت علة ما غير متحركة لشيء ما ، ولم يكن يسبب علة له في كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهي علة له أبداً . وإن كان ذلك كذلك فلم يزل علة له .

ه - والحجة الخامسة أرسطية كذلك . ونستطيع أن نسميها بحجة الزمان . وهي تقوم على أن العالم موجود في الزمان ، لكن الزمان موجود منذ الأزل لأنه لا يمكن أن نعين حيناً أو فترة نقول فيه أو فيها إن الزمان كان غير موجود ، لأن ذلك سيكون بمثابة الحكم بأن الزمان موجود وغير موجود ما دام كل حين زماناً . وهذا تناقض . إذن الزمان موجود منذ الأزل . وينتج من ذلك أن العالم الذي يرتبط وجوده بالزمان لابد أن يكون هو الآخر موجوداً منذ الأزل .

تقول الحجة . « السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حين لم يكن فيه ، ولا يكون .

حين لا يكون فيه . وذلك أنه وإن كان حين لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان . . . وحيث كان حين فهناك زمان . . . فالزمان إذاً أبدأ موجود . وذلك أن تقيض « حين » ، إما « أبدأ » وإما « ولا في وقت من الأوقات » ، غير أن قولنا « ولا في وقت من الأوقات » ، محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ، والزمان إذاً أبدأ موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار حركة السماء . فالسماء إذاً موجودة أبدأ كمثل الزمان ، لأنها قريبة . فلا قبل الزمان ولا بعده تكونت . بل كما قال هو : « الزمان كله كانت وتكون هي » .

٦ — أما الحجة السادسة فنسوبة إلى أفلاطون في محاوره طيماوس ونستطيع أن نسميها حجة « عدم فناء العالم » . وهي تقوم على أن صانع العالم خير ، فلا يمكن من تكون هذه صفته أن ينقض العالم أو يفنيه لأن هذا الفعل سيكون منه شراً . وصانع العالم ليس شريراً ، إذن العالم لا يفنى أو لا يفسد . وإذا كان كذلك فهو ليس حادثاً . لأن الحادث فقط هو الذي يفنى أو يفسد . إذن العالم أبدي . والأبدي لا بد أن يكون أزلياً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان الخالق وحده يقدر على عقد العالم ، فيستقدر وحده على نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى من عقده . . . وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء حسناً مستوى النظام فليس يشاء نقضه إلا شريراً » . وكان من المحال أن يصير الخير على الحقيقة شريراً — فن المحال أن ينقض العالم . . . فالكل إذن غير منتقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير حادث . فلأن أفلاطون أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط في أوائل « طيماوس » ، ولم

ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحي ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فالـم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالـم أزلـى أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد .

٧ — والحجة السابعة أفلاطونية كذلك ، ونستطيع أن نسميها بحجة « نفس العالم » . وهي تقوم على ما كان يؤمن به أفلاطون من أن النفس ليست موجودة في الإنسان فحسب ، بل إن العالم ككل له نفس كلية . وكل نفس متحركة بذاتها . وكل متحرك بذاته فهو أزلـى أبدي ، غير حادث وغير قابل للفناء . وهذا ثابت بالنسبة إلى الإنسان أو إلى النفس الإنسانية من حيث أنها خالدة أو أبدية ، ومن حيث أنها أزلية كذلك لأنها هبطت من عالم المثل الأزلية الأبدية . فلا بد أن ينسحب هذا الكلام على نفس العالم . وبالتالي على العالم نفسه .

تقول الحجة : « إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالـم أيضاً غير حادث ولا فاسد ، وذلك أن حدثاً ما مثل حدث كل نفس من أنها متحركة بذاتها ، وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة . وذلك أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل يعنى ما هو متحرك من ذاته . فإن كانت إذا نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً . »

٨ — والحجة الثامنة تردد ما قالته الحجة السادسة الخاصة بعدم فناء العالم ولكن في صورة أخرى . ولذلك فنستطيع أن نسميها أيضاً بحجة عدم فناء العالم . ولكن بينما اعتمدت الحجة السادسة في تقرير عدم فناء العالم على أن الله ختير ، ولا يصدر عنه الشر ، والفناء شر ، إذن لن يفنى الله العالم . نجد أن الحجة الثامنة تعتمد في تقرير عدم فناء العالم على برهان آخر ،

عليه . ولكن لا شيء خارج العالم لأن العالم هو كل شيء . إذن العالم لا يمكن أن يفنى ، وما لا يفنى ليس محدثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان كل ما يفسد فإتما يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، و يفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب بل هو مشتمل على كل شيء . إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملاً جامعاً لأشياء كاملة . وليس بشيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد أو يفسد عنه . فلذلك فهو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير محدث » .

٩ - والحجة التاسعة تتعلق كذلك « بعدم فناء العالم » ، ولكنها تدلل عليه بمرهان ثالث يختلف عما وجدناه في الحجة السادسة والحجة الثامنة . وخلاصته أن ما يفسد فإتما يفسد لآفة فيه ، ولا آفة في العالم لأنه « منظوم مزين » ، ولأنه - كما يقول « أحد السعداء » ، إذن العالم لا يفنى . وما لا يفنى لا يكون حادثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « كل ما يفسد يفسد عن آفة فيه ، وذلك أنه ليس يفنى أن يكون الشيء يفسد بما يخصه من محود بنته ... فإن كان الكل قد يفسد ، فإتما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة ، وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل للتغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذا كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنده يكون حدوث الشيء فذلك يفسده ... ولا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدث » .

* * *

و«لق الشهرستاني بعد تلخيصه الحجج أبقلس في قدم العالم ، تلك

الحجج التي يسميها «شبهات» بقوله : «وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال فينتقض». وفي كل واحدة منها نوع مغالطة وأكثرها تبهكات. وقد أفردت لها كتاباً وأوردت فيه شبهات أرسطو طاليس. وهذه تقارير أبي علي ابن سينا. ونقضتها على قوانين منطقية. فليطلب ذلك ومن المتعصبين لبرقلس من مهد عذراً في ذكر هذه الشبهات « (ص ٨١ الجزء الثالث طبعة القاهرة) ».

والحق أننا لا نستطيع أن نكون صورة كاملة عن مسألة قدم العالم إلا إذا تناولنا نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابي وابن سينا. وهي النظرية التي ترتبت على القول بقدم العالم. ولكننا نفضل أن نرجى الحديث عن هذه النظرية إلى ما بعد، عند تناولنا أشكالاً أو صوراً أخرى لخلق العالم في الفلسفة الإسلامية. أما الآن فنسكتفي بأن تشير إشارة موجزة إلى نقد الغزالي للقول بقدم العالم في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وكذلك إلى الرد الذي رد به ابن رشد على الغزالي في كتابه «تهافت التهافت».

٣ — نقد الغزالي لأدلة الفلاسفة على قدم العالم

يلخص الغزالي (توفي عام ٥٠٥ هجرية أو ١١١١ ميلادية) أدلة الفلاسفة على قدم العالم ويرد عليها واحداً بعد الآخر في كتابه « تهافت الفلاسفة » على هذا النحو :

يقول الفلاسفة في دليلهم الأول : يستحيل صدور حادث من قديم . وذلك لأن صدوره معناه تجدد مرجح أخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود . والقول بتجدد مرجح يقتضى السؤال عن : لم وجد ؟ ومن أوجده ؟

ويرد الغزالي بأن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزاً ثم أصبح قادراً بل معناه « أن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر عليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ .

ويلو سأل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من شأن الإدارة دائماً . فيقيس الغائب على الشاهد ويقول إن التخصيص من شأن الإرادة دائماً ، « فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ثم يحاول الغزالي بعد ذلك أن يبين لنا أن الفلاسفة أنفسهم قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ،

لأنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس مع تساوى الجهات .

ثم يقول الغزالي مدلاً على صدور الحادث عن القديم : « إن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ... فهو محال . وليس ذلك معتقداً عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم » .

هذا فيما يتعلق بالدليل الأول ورد الغزالي عليه .

أما الدليل الثانى الذى قدمه الفلاسفة فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة .

يقول الفلاسفة إن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إما أن يقصد به تقدم بالذات أو تقدم بالزمان . والتقدم بالذات « كتقدم الواحد على الإثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول » . هذا النوع من تقدم الله بالذات على العالم يؤدي إلى أن يكونا معاً ، ومعنى ذلك أن يكون الله والعالم إما حادثين أو قديمين ولا يكون أحدهما قديماً ، والآخر حادثاً . أما التقدم بالزمان فمعناه أنه « قبل العالم والزمان زمان كان العالم معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ... وقبل الزمان زمان لا نهاية

له وهو متناقض . ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته .

ويرد الغزالي على هذا بقوله : (إن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم) .

أما الزمان الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له . وهو كذلك يعجز عن تصور تنهاى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء .

والغزالي يعتمد فى نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنهاى الزمان . فكما أن الفلاسفة قالوا بتنهاى العالم فى الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، فإن الغزالي يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة فى المكان .

والدليل الثالث الذى قدمه الفلاسفة لإثبات قدم العالم يعتمد على أن الحادث قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكناً الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ،

كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى يمكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . .

ويرد الغزالي على الفلاسفة قائلاً إن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها . ولا يعطى فى كون الإمكان أسراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً لأن الفلاسفة يقولون : إن القضايا الكلية ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة

وكما أبطل الغزالي حجج الفلاسفة على أزلية العالم أبطل كذلك حججهم على أبديته بأدلة شبيهة بالأدلة التى قبلت فى الأزلية ، ويخلص من ذلك إلى ذلك إلى أن العالم حادث وليس قديماً .

٤ - نقد ابن رشد للنقد الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة

أظهر لنا ابن رشد (توفى عام ٥٩٥ هـ أو ١١٩٨ م) فى كتابه «تهافت التهافت» تهافت الحجة التى استند إليها أبو حامد الغزالى فى مهاجمة الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم . وليس لنا أن نستخلص من ذلك أن ابن رشد من الذين اتصروا لقدم العالم . إذ أن له رأياً خاصاً فى هذه المسألة . وإنما كل ما علينا أن نستخلصه من نقد ابن رشد للغزالى هو وقوف فيلسوف قرطبة إلى جانب العقل الإنسانى الذى حاول الغزالى أن يشككنا فى قيمته . وذلك لأن الغزالى باعترافه هو بنفسه لم يقصد من وراء كتابته «تهافت الفلاسفة» إلا الهدم « وتكدير مذهبهم ، والتغيير فى وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم » (ص ٨٨ من نشرة سليمان دنيا) . ومنقصر هنا على بعض المقتطفات من أدلة ابن رشد التى تقابل ما أوردها من أدلة الغزالى السابقة .

فمن ذلك مثلاً ما أورده ابن رشد على رأى الغزالى من أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، بأن قال : «لأنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل . وتراخى المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد . فالشك باق بعينه ، ولما كان خلق العالم فعلاً ، وثبت أن تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له محالاً ، فعنى ذلك أن العالم لا يتأخر عن الله .

ومن ذلك أيضاً ما أورده ابن رشد على قول الغزالى فى أنه ليس من حقنا لأن نسأل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت . إذ أن الإرادة من شأنها التخصيص ، بأن قال : « قال الفلاسفة إن العالم إنما يمكن أن يكون

بشكله المخصوص وكية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص . وإتّما هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث . فإنه ليس هناك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره فالتخصيص إذن إن كان جائزاً في الإرادة الإنسانية ، فهو غير جائز في الإرادة الإلهية .

فأما زعم الغزالي بأن الفلاسفة سلّوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالمكس ليستغل ذلك في إثبات اعترافهم بتخصيص الحركات ، فإن ابن رشد يرد على ذلك بقوله : « اختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع . وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها . وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه إما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة ... وهو ظاهر من قوله تعالى : « لا تبديل لكلمات الله » ، ولا تبديل لخلق الله » .

وأما ما يقوله الغزالي مدللاً على صدور الحادث عن القديم بقوله « إن في العالم حوادث ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال . وليس ذلك ذلك معتقد عاقل » . فيرد عليه ابن رشد قائلاً : « ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط . أقول إنه واجب أن يكون إنسان عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون والمادة التي تكون منها الثالث » .

وأما الدليل الثانى الذى يقوم على نقد الغزالى لمسا رآه الفلاسفة من استبعاد تقدم الله على العالم بالذات أو بالزمان ، فيرد عليه ابن رشد قائلا : إن تقدم الله على العالم إما أن يكون بالسببية أو بالزمان . والتقدم بالسببية مثل تقدم الشخص ظله . والتقدم بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط ، فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم . وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً لأن البارى سبحانه ليس شأنه بما أن يكون فى زمان والعالم شأنه أن يكون فى زمان ، . ونلاحظ هنا انفصال ابن رشد عن الفلاسفة فى القول بقدم العالم وقوله بأن العالم خلق من العدم ، ويختلف عن الأشاعرة فى قوله بأنه خلق لا فى زمان .

وإذا كان الغزالى يقول إن الزمان الذى يقول به الفلاسفة وهو الزمان الممتد قبل وجود العالم من علط الوهم ، فإن ابن رشد يرد عليه بأن يفرق بين نوعين من الوجود ، أحدهما من طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان . والاخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان . أما الذى فى طبيعة الحركة فهو وجود معلوم بالحس والعقل . وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا يتغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً لا تمر إلى غير نهاية بل تنتهى إلى سبب أو غير متحرك أصلاً ... ، وهنا يأخذ ابن رشد بأقوال أرسطو فى المحرك الأول أو المحرك الذى لا يتحرك .

وإذا كان الغزالى يعتمد فى نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان فإن ابن رشد يرد عليه قائلا إن هذا العناد مستطافى (١٢) --- دراسات فى علم الكلام)

خييت ، . وذلك لأنه يعتمد على أن ، الحكم للحكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الحكم الذى له وضع وكل وهو الجسم . وجعل امتناع عدم التناهى فى الحكم الوضع دليلاً فى الحكم الذى لا وضع له ... وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر ... لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل . وتصور حاضر ليس له قبله ماضى هو محال . وليس كذلك الأمر فى النقطة لأن النقطة نهاية الخط . وتوجد معه . لأن الخط ساكن . فيمكن أن تتوهم نقطة مبدأ الخط وليس نهاية الأمر ، .

وأما الدليل الثالث القائم على رفض الغزالى أن يكون العالم ممكن لأن هذا الممكن ممكن عقلي فقط فيرد عليه ابن رشد قائلاً : : هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول . والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع . والذى يقال على المقبول يقابله بالضرورة . والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج لارتفع عنه الإمكان . وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . وذلك بين من حد الممكن . فإن الممكن هو المعدوم الذى تبي أن يوجد وأن لا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكننا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل . وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما ... فإن ها هنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكان هو الحامل للتكون والتغير الذى يقال فيه إنه تكون وتغير وانتقل العدم إلى الوجود ، .

هذه بعض مقتطفات من ردود ابن رشد على الغزالي . ولكن ليس لنا أن نستخلص منها أن ابن رشد عندما رد على الغزالي أراد أن ينتصر للقول بقديم العالم . إذ أن رأيه في هذا الموضوع رأى وسط بين الحدوث والقديم فهو يقول رداً على متكلمي الأشاعرة الذين يقولون بأن العالم خلق من العدم إن هناك آيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجود العالم مثل : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » . فإن هذه الآية توحى بأن عرش الله والماء كانا موجودين قبل وجود العالم ومثل قوله : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . ولكن ليس معنى ذلك أنه يريد أن يقول إن العالم قديم . إذ أن العالم عنده خلق من العدم لكن خلقه قد تم في غير زمان . والذي يعنيه ابن رشد على المتكلمين أنهم أذاعوا أمثال هذه المسائل بين العامة وصرحوا بها للجمهور ، فأدى ذلك إلى إنقسام الأمة . ولذلك وصف قول الأشاعرة : « بأن الله يريد للأمر المحدث إرادة قديمة » وصفه بأنه بدعة وبأنه شيء لا يقبله العلماء ولا يفتح الجمهور . أما واجبنا فهو أن نكتفي بأن نقول للعامة إن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان في شيء . وأنها لا تخضع لفكرة الزمان (أنظر كتاب الدكتور محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد) .

٣ - الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

عرضنا حتى الآن لمسألتين : مسألة أشكال الخلق كما وردت في القرآن الكريم ، ومسألة الحدوث والقدم عند المتكلمين من أشعرية ومعتزلة . وسنرجى الحديث عن الصورة الأخرى التي قدمها الفلاسفة لقدم العالم إلى ما بعد ، عند تناوينا لمسألة أخرى هي مسألة الخلق بالصدور أو الفيض .

أما الآن فسنتناول أقوال بعض المتكلمين في مسألة الجوهر الفرد . وهي مسألة تذكر عادة في كتب الفلسفة الإسلامية باعتبار أنها أحد الأدلة التي تقال في إثبات حدوث العالم . وقد رأينا بالفعل أن الباقلاني مثلاً ، تليذ الأشعرى ، يقسم المحدثات إلى جواهر فردة وأجسام مؤلفة وأعراض تلحق الجواهر والأجسام . ومعنى ذلك أنه كان علينا أن نعالجها في التقسيم الذي أخذنا به في هذه المحاضرات تحت المسألة الثانية وهي مسألة « خلق خلق العالم بين الحدوث والقدم » .

والحق أن الأصل في القول بالجواهر الفردة هو إثبات حدوث العالم . وذلك لأن أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لا نهاية لم يكن لها أول . وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة أو غير حادثه . ولذلك فلا بد من وجود جواهر فردة يقف عندها في العالم التجزؤ ، ولا يتعداها ويثبت بها أن للعالم أولاً محدثاً هو الله .

لكننا نعتقد أن هذا الأصل متواه ضعيف . وذلك لأن الباحث الموضوعي إذا وضع أمامه الحجج التي قيلت في الدفاع عن وجود الجوهر الفردي أو في إثبات وجوده ، ، الحجج التي قيلت في إنكار وجوده ، ووضع

في اعتباره من ناحية ثانية أن من قال بوجوده إما أن انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم . ثم وضع في اعتباره من ناحية ثالثة أن من أنكره إما أنه انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم أيضاً . فلا بد أن ينتهي من ذلك إلى أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدث العالم أو إنكاره أو أنها عندما وضعت لإثبات حدث العالم فقد وضعت في غير موضعها . هذا إلى أن أول من قال بالجواهر الفردة ، وهو العلاف المعزلى ، قد أدى به هذا القول إلى أن ذهب إلى « فناء مقدورات الله ، أى إلى الاعتقاد بأن القدرة الإلهية متناهية . الأمر الذى يتنافى مع أصل من أهم أصول العقيدة ، مما جعل كتاب المقالات من أمثال الأشعرى والبغدادى والشهرستانى يتفقون على أن قول العلاف بفناء مقدورات الله فضيحة كبرى من فضائحه . وهذه الفضيحة لم يتورط فيها العلاف إلا لتمسكه بالجوهر الفرد .

كل هذا يحملنا على الإعتقاد بأن نقول بالجوهر الفرد يجب أن لا يعالج تحت باب « حدوث العالم ، بل تحت باب « الخلق المستمر أو المتجدد ، على نحو ما نجد ذلك عند النظام . فهو دليل أكيد على تجدد الخلق . أما إذا أردنا أن تثبت به حدث العالم ، فسيبدو متهاقاً ضعيفاً . وهذا هو الذى دعانا إلى أن نرجى الحديث عن مسألة الجوهر الفرد حتى الآن ، ونخرجها من باب حدوث العالم لندخلها في الحديث عن « الخلق المستمر أو المتجدد ، الذى سنعالجه الآن ، باعتباره إحدى الصور الهامة التى ظهرت في الفلسفة الإسلامية عن خلق العالم وتتفق في الوقت نفسه مع جوهر العقيدة .

من أجل ذلك كله ، علينا أن نبحث عن أصل آخر غير حدوث العالم يصلح لمسألة الجوهر الفرد ويكون متفقاً ومتماشياً معها . وهذا الأصل هو « القدرة الإلهية » : ذلك أننا نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد اقتبسه متكلمو الإسلام من أصحاب مذهب الذرة عند اليونان من أمثال ديموقريطس

وأيقور . لكن بينما نجد أن الفيلسوفين قد جعلوا حركة الذرات في الأجسام حركة طبيعية تتم من تلقاء نفسها ، فإن المتكلمين قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن اجتماع الذرات وانفصالها يتم لأن الله هو القادر على أن يتحقق وحدة الأجسام وتماسكها ، فالوحدة التي تبدو بها أماننا ان الجسم ليس مصدرها الجسم نفسه أو طبيعته لأن طبيعة الجسم المادية تشهد بأنه مكون من ذرات أو من جزيئات صغيرة منفصل بعضها عن البعض الآخر ، بل مصدرها قدرة الله اللامتناهية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة . والأمـر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية . فالفعل الذي نقوم به (فعل الكتابة مثلاً) ويبدو أماناً على أنه فعل واحد ليس كذلك في الحقيقة أو بطبيعته ، لأنه مكون من مجموعة من الأفعال الصغيرة (مثل تحريك الذراع ، والإمساك بالقلم ، ورسم الحروف على الورقة) والله هو الذي يتدخل بقدرته في هذه الأفعال الصغيرة فيؤلف بينها ويصورها أماناً على أنها فعل واحد لا أفعال متعددة متجزئة . والأمـر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بوحدة العالم ككل . فالله هو الذي يجعل العالم يبدو أماناً على أنه متماسك وحده على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها .

وقبل أن نفصل ما أوجزنا ، ونؤيد بالحجج والنصوص الفكرة التي ندافع عنها في هذه النقطة ، نستطيع أن نلخص هذه الفكرة فيما يلي . الإطار العام الذي تنخرط فيه مسألة الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية هو فكرة " القدرة الإلهية ، أما الغاية أو الهدف الذي حققته هذه المسألة فهو ليس إثبات حدث العالم بل إثبات الخلق المتجدد المستمر . أعني أنه ليس لإثبات وجود الله ، بل لإثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن القول بالقدرة الإلهية ويتدخل الله في كل

لحظة من لحظات الزمان ليحفظ للأجسام والأفعال تماسكها ويبقى على وحدتها يجب أن لا يفسر على أنه إرهاب من أنواع من التوافقية Occasionalism المسيحية التي ظهرت فيما بعد في مذهب مثل مذهب ملبرانش ، على نحو ما يذهب « دى بور » ، في مقالة عن مذهب الذرة الإسلامى الذى نشره في « دائرة معارف الدين والأخلاق » ، E.R.E. قاله في الدين الإسلامى قادر قدرة لا متناهية ، ولكن هذه القدرة ليست قائمة على فكرة قيام الله في المادة وفي الإنسان وحلوله فيهما بصفة دائمة ، على نحو ما نجد في الدين المسيحى وفي المذاهب الفلسفية التى اتخذت نقطة بدئها منه . بل هى قدرة متجددة ، مرهونة فقط باللحظة التى يتدخل الله فيها ، لا بقيامه بصفة دائمة في الكون ، ومرتبطة بالتصور الأنطولوجى العام لإله الإسلام باعتباره إلهاً مفارقاً متعالياً . فتدخل الله في الإسلام مرتبط بأسباب (بالمعنى الإسلامى لهذه الكلمة) ومناسبات متجددة باستمرار ، وليس مرتبطاً بحال . من الأحوال بقيام الله أو قعوده بصفة دائمة في الكون والإنسان أو « حشوه » الزمان والمكان والإنسان جميعاً على نحو ما نجد ذلك في الدين المسيحى .

١ - القول بالجواهر الفرد وتنتأجه عند العلاف المعتزلى

العلاف هو أول من قال بالجواهر الفرد من المتكلمين ، وقد قال به من أجل إثبات حدث العالم ، وإليك برهانه بحسب ما أورده الخياط فى كتاب الانتصار .

كان العلاف يقول إن ، للأشياء المحدثات كلا وجميعاً وغاية ينتهى إليه فى العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفة القديم للمحدث فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجميعاً . قال : ووجدت المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ، ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل : إن الله على كل شىء قدير ، و : بكل شىء عليم ، و : بكل شىء محيط ، وبقوله : وأحصى كل شىء عدداً . قال : فقد ثبت بقوله عز وجل إن للأشياء كلا وثبت نفسه عالماً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية ، (الانتصار ، ص ٩ ، ١٠ - طبعة ليدج) .

وبمعنى هذا الدليل أن الفارق بين القديم والمحدث أو بين الله والمخلوقات عند العلاف قائم فى أن المحدث له كل وجميع وغاية ، أى أنه محدود النزع والمساحة ، وكل شىء نستطيع أن نحدد له كلا لا بد أن يكون ذا أبعاد ، إذن المحدثات لها أجزاء ، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أى له نهاية . فلا بد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها

ذوات نهاية أيضاً ، أى أنها أجزاء لا تتجزء ، وما يؤكد ذلك أيضاً أن الله يذكرنا في كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شئ . وأنه أحصى كل شئ عدداً ، ولا يكون العلم والإحاطة والإحصاء إلا لذى نهاية ، وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منها ذوات نهاية ، وكل ما له نهاية له أول ، إذن الأشياء محدثة ، ولها أول قديم .

هذا هو الدليل الذى أثبت به العلاف الجواهر الفردة وأن العالم محدثاً .

لكن العلاف تورط فى نتائج خطيرة لهذا الدليل ، جعلته يقول بتنهاى قدرات الله ، فالبلغدادى صاحب الفرق بين الفرق ، يحكى عن العلاف أن له كتاباً اسمه القوالب وأنه أقر فيه باباً فى الرد على الدهرية ذكر فيه قوطم للموحدين : إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد حادث حادث آخر لا إلى غاية ، فلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ... وأجاب على هذا الإلزام بتسوية بينهما ، وقال كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث ، ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل ، (الفرق بين الفرق - طبعة مصر - ص ١٠٤) .

فالدهريون فى هذا النص قد قالوا للموحدين : إذا سلمنا معكم بأن القدرة الإلهية لا متناهية ، وبأن أفعال الله لا حد لها ولا آخر ، فيجب أن يودى هذا القول إلى أن الحوادث تتسلسل إلى غير بدء ، لأن ما لا آخر له لا أول له ، وما لا نهاية له فى الحدوث لا نهاية له أيضاً فى النشأة ، الأمر الذى يودى إلى القول بأن العالم غير مخلوق ، ولكى يدحض العلاف

حجتهم اضطر إلى القول بفناء مقدورات الله ، أى بأن قدرة الله متناهية وبأنها وقفت في تطورها عند حد ، وذلك لأن ما له آخر لا بد أن يكون له أول أى لا بد أن يكون محدثا .

وقد ترتب على هذا الزعم أن ذهب كذلك إلى أن « نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفتيان ويبقى حيثئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرُونَ على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت أو على إمامة حى ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء مع صحة قبول الأحيان في ذلك الوقت ، (نفس المصدر) .

والقول بفناء مقدورات الله وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فضيحتان من فضائح أبى التهذيل العلاف ، والحق أنه لم يتورط في هاتين الفضيحتين إلا لأنه حاول أن يثبت حدوث العالم عن طريق القول بالجواهر الفردة ، فقد توهم أن قول الله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » لا يمكن أن يكون صادقا إلا إذا كان الشيء محدودا متناهيا مكونا من أجزاء لا تتجزأ ، حتى يتسنى لنا أن نتحدث عن قدرة أو علم أو إحصاء ، وفاته أن قدرة الله تعالى لا متناهية ، وأنها لا تثبت بشيء ما ، لأن الله ليس كمثل شيء وقد ترتب على هذا أيضا أن العلاف عند ما أراد أن يثبت أن للعالم أولا ، توهم أنه لن يتسنى له ذلك إلا إذا أقر بأن قدرة الله لها آخر تقف عنده ، وهذا قول لم يكن يقول به العلاف لو أنه كان جاهلا بالجواهر الفردة . وهذه فضيحة أخرى .

ويحكى الأشعرى في (المقالات) أيضاً (نشرة رينر : ص ٣٥٨) أن العلاف كان يقول بالبقاء أى يبقا بعض الأعراض وعدم زوالها .

وهي تبقى بقول الله عز وجل لها : ابق ، وقد رأى أن الألوان والعلوم والأرايح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان .

والقول بالبقاء كما تجده عند العلاف يناقض القول المعروف عن الأعراض بأنها لا تبقى زمانين . وهذا القول الأخير لم يقل به الأشاعرة فحسب ، كما تقدم ، بل ذهب إليه النظام أيضاً من المعتزلة . وذلك لكي يؤكد الخلق المستمر أو المتجدد . وبأن الله هو الذي يتدخل ليبقى الأعراض وليحفظ تمامك الأجسام . وفي هذا إقرار بالعناية الإلهية الدائمة للعالم .

وهكذا نرى أن العلاف في قوله بالجواهر الفرد وفي محاولته إقامة الدليل على حدث العالم عن طريقه قد انتهى إلى آراء تتنافى مع القدرة الإلهية أكثر من مرة ، مع أننا نعتقد أن القول بالجواهر الفرد لا يصلح إلا لتدعيم القدرة الإلهية . أما ما وصل إليه العلاف — وهو أول من قال بالجواهر الفردة من نتائج تخالف ما نقوله هنا ، ولا تتفق مع ما نعرفه من لا نهائية القدرة الإلهية وعظمتها ، فليس له تفسير عندنا إلا أن العلاف قد وضع مسألة الجواهر الفرد في غير موضعها ، وحاول أن يثبت بها حدث العالم ، في حين أنها لا تصلح إلا لإثبات القدرة الإلهية الدائمة والخلق المستمر .

٢ - عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدث العالم

يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد جانبهم التوفيق في الاعتماد على جوهر فرد من أجل إثبات حدث العالم ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطيئة في الأكثر ، (مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الأنجلو ، ١٩٥٥ ، ص ٣٨) . ولا نريد أن نتعرض الآن لهذه الأدلة وإنما حسبنا أن نوافق ابن رشد على ما ذهب إليه .

ولكى نبرهن من جانبنا على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم ، سنبداً هنا بأن نقدم رأى من يقول بوجوده وينتهى منه إما إلى الحدوث وإما إلى القدم . ثم نورد بعد ذلك رأى من يقول بعدم وجوده وينتهى أيضاً إما إلى الحدوث وإما إلى القدم أى أننا سنرى مرة أن القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى الحدوث والقدم معاً ، ومرة أخرى سنرى أن إنكاره يؤدي إلى الحدوث والقدم أيضاً . الأمر الذي يدل دلالة قاطعة على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم وعلى أنه لا علاقة له بهذه المسألة .

(١) القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستاني ، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم .

والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدث العالم . لكن بعضهم (مثل القائلين بالكمون والتولد من الميزلة) انتهى إلى عكس ذلك .

وسنعرض الآن ملخصاً للحجج التي قال بها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد . وقد ذكر ابن حزم في الجزء الخامس من «الفصل» (ص ٩٢ وما يليها) هذا الملخص . وحصر الأدلة التي أوردها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد في خمسة :

١ - لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة محدودة متناهية يقطع ما لا نهاية له ، لأن هذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية .

٢ - لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ، ومعنى هذا الدليل القول بوجود الخلاء بين الجواهر الفردة . وقد قال المتكلمون بالخلاء ليعارضوا به عماسة الجواهر . لأننا لو جوزنا التماس بين الجواهر فلا بد من التسليم بانقسام الجوهر الفرد .

٣ - وابن حزم ينظر إلى هذا الدليل الثالث على أنه أقوى الأدلة جميعها وهو يتعلق بقدرة الله على كل شيء وخلاصته .

الله هو الذي ألفت أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ، أى حتى لا تقبل القسمة ؟ أم لا يقدر ؟ فإن قيل لا يقدر ، كان في ذلك تعجيز لله . وإن قيل : نعم ، ففي ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ .

٤ - لو كان لا نهاية في الجسم في التجزؤ لكان في الخردله من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل أو كان في الخردلتين من الأجزاء ما هو

مساو لما في الخردلة الواحدة . قالوا فإن قلتم بأن أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقم وأقررتم بتناهي التجزئ . وهو القول بالجزء الذي لا يتجزئ . وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كما برتم العيان .

هـ - علم الله يحيط بكل شيء . وهو يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم . فالأجزاء متناهية .

هذه هي الأدلة التي قيلت لإثبات الجوهر الفرد . ونحن نعلم كيف انتهى الأشاعرة إلى إثبات حدث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد . فالأعراض عندهم حوادث تطرأ على الجسم ، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تنفك عن الأجسام ، فلا بد أن تكون محدثات كالأعراض تماماً .

وهذا القسم من الدليل كاف وحده لإثبات حدوث العالم أو حدوث الأجسام التي تكونه . لكن اهتمام الأشاعرة بالجوهر الفرد وقولهم بأن الجسم يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة قائم على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يكون قد استمر في الماضي إلى غير نهاية بل لابد أن يكون قد وقف عند وحدات معينة ، ومتناهية في الصغر ، هي الجواهر الفردة . الأمر الذي يؤدي حتماً إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض ، مادامنا قد استطعنا أن نوقف تتابعها في الماضي عند حد .

ومعنى ذلك أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى إقامة الدليل على حدوث العالم .

هذا إلى أنهم قد اتخذوا من الجوهر الفرد أساساً لمذهب في طريقة خلق العالم : وهو أن تخلق أولاً أجزاء لا تتجزئ متفردة ، ثم ألف الأشياء منها .

أما المعتزلة فقد أدى هذا القول نفسه عندهم أو عند أكثرهم إلى قدم العالم. ذلك أنهم لم يجدوا ثمة تعارضاً بين القول بأن الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الأعراض كائنة في هذه الجواهر الفردة وليست حادثة فيها أو طارئة عليها . فالأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها . أو هي من اختراعات الأجسام التي لا تحتاج إلى محدث . ومنعرض تفصيل القول بالكون فيما بعد . أما الآن فحسبنا أن نعلم أن القول بالجواهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى حدوث العالم ، وعند المعتزلة إلى قدم العالم : الأمر الذي يثبت أنه لا علاقة لمسألة حدوث العالم بالجواهر الفرد .

(ب) إنكار الجواهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

ولا أدل على ذلك أيضاً ، من أن الذين أنكروا وجود الجواهر الفرد قد أدى بهم هذا إما إلى القول بحدوث العالم (كما هو الحال عند ابن حزم وعند النظام) وإما إلى القول بقدم العالم (كما هو الحال عند الفلاسفة مثل ابن سينا) .

وسنبداً الآن بنقد الأدلة الخمسة التي قدمناها سابقاً لإثبات الجواهر الفردة نقلاً عن ابن حزم . ذلك أن ابن حزم بعد أن أثبت خلاصة كل دليل — على نحو ما ذكرنا — كان يعقب على ذلك بنقده لأنه كان عن أنكرها وجود الجواهر الفردة .

١ — يقول الدليل الأول إنه لو لم يوجد الجواهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له .

فيجيب ابن حزم بآتماء لم ترفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل تثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة والله الحمد . وإنما تقينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك . .

٢ - وفيما يتعلق بالدليل الثاني القائل بأنه لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . فإن ابن حزم يوافق المتكلمين على ذلك . فيقول إن ذلك لجرم نهاية وسطحاً ينقطع تمامه عنده . ولكنه يضيف إلى ذلك أن كل جرم محتمل للتجزى، أى أنه متجزى بالقوة إلى ما لا نهاية .

٣ - أما الدليل الثالث فهو باعتراف ابن حزم ومن أقوى شغبهم . وهو الدليل الخاص بأن الله يجمع أجزاء الجسم ويفرقها . وهذا لإثبات لقدرة الله وإثبات في الوقت نفسه لتجزى الأجسام .

لكن ابن حزم يجيب قائلاً : « لم تكن أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل . ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل ، لكن الله عز وجل خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له كن فكان . أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه كن فكان ذلك الجرم » . ثم يضيف قوله : « إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه » .

٤ - أما الدليل الرابع القائل : « أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة . وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين » . فإذا قلنا بأن أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلتين أكثر كان في هذا إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ :

فيرد ابن حزم قائلاً إن « الجبل إذا لم يحجز والخردلة إذا لم تتجزأ والخردلتان إذا لم تتجزأ فلا أجزاء لها أصلاً بعد . بل الخردلة جزء واحد والخردلتان كل منهما جزء . فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزأين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة يقيان أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ولم يصر

الجبل إلا ستة أجزاء فقط... فصح أنه لا يقع التجزى في شيء إلا إذا قسم
لا قبل ذلك... وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن
يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزؤ بعد فوسواس وظن كاذب، ولكنه محتمل
الانقسام والتجزى وكل ما قسم وجزى، فكل جزء ظهر منه فهو محدود
متناه وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر
على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية، إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه
إلى حد الفعل فهو متناه.

هـ — أما الدليل الخامس القائم على أن علم الله محيط، ولا يمكن أن
يكون هذا إلا إذا كانت الأجسام متناهية.

فيرد عليه ابن حزم قائلا: «و. الوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له.
وهم في ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس
أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة
والنار أم لا. فهذه السؤالات كسؤالهم ولا فرق، وجوابنا في ذلك كله أن الله
عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه، لأن من
علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً، وأما من علم الشيء على خلاف
ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله وحاشا لله من هذه الصفة، فما لا كل له ولا عدد
له فإنما يعلمه الله عز وجل أن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل قط
عدداً ولا كلا إلا لما له عدد وكل لا لما لا عدد له ولا كل، وكذلك لم يعلم
الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم...
وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل أن يجزأ
لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما عليهما غير متجزئين وعليهما محتملين
للتجزى، فإذا جزئنا عليهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما...،
هذا هو النقد الذي وجهه ابن حزم لأدلة المتكلمين التي أرادوا بها
(١٣ — دراسات في علم الكلام)

إثبات الجواهر الفرد . فابن حزم ينكر الجواهر الفرد ، لكن هل معنى ذلك أنه ينكر حدوث العالم ؟ كان من المنطقي أن يكون الجواب على هذا السؤال بالإيجاب لو كان صحيحاً أن حدوث العالم قائم على القول بالجواهر الفرد ولكن ليس هذا بصحيح ، وإذا كان الأشاعرة قد أقحموا مسألة الجواهر الفرد في حدوث العالم فليس معنى ذلك أن كل ما ينكر الجواهر الفرد ينكر الحدوث ، فهذا هو ابن حزم ، مثال صانخ ودليل على صحة ما نقول ، فهو ينكر الجواهر الفرد ولكنه يؤمن بالحدوث ويدافع عنه بحجج قوية أوردناها سابقاً .

والنظام الخصم الأكبر للجواهر الفرد ، يدافع هو الآخر عن الحدوث ويقدم برهاناً شهيراً على أن للعالم محدثاً لا يشبهه ، وهذا البرهان كان أصحاب النظام يصولون به على الناس نظراً لطرافته ، وخلاصته كما يحكى الخياط في كتاب الانتصار أن النظام كان يقول : « ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فبعلت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما ، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما ، (طبعة نيرج ، ص ٤٥) ، وقد استخدم النظام هذا الدليل نفسه في الرد على المنائية في قولهم بأن هناك أصليين للعالم هما النور والظلمة ، وذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق (ص ٣١-٣٢ من كتاب الانتصار) .

وهكذا نرى أن إنكار الجواهر الفرد قال به كل من ابن حزم والنظام على الرغم من أنهما كانا يدانمان عن حدوث العالم .

أما ابن سينا فقد أنكر الجواهر الفرد لكنه انتهى إلى القول بقديم

العالم على أسس فلسفية تختلف عما نيجده عند المعتزلة . على نحو ما سنعرف عند تناولنا للصورة الثالثة لمسألة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ، ونعني بها الخلق بالسدور . ومعنى ذلك أن ابن سينا أنكر الجوهر الفرد (انظر كتاب النجاة طبعة القاهرة ص ١٦٤-١٦٨ ، كتاب الإشارات والتنبيهات ، طبعة سليمان دنيا - القسم الثانى الخاص بالطبيعة ، الجزء الثانى ، ص ١٣ - ٢٢) ، لكنه رأى أن العالم قديم وليس محدثاً (انظر مثلاً النجاة ص ٣٥٥ - ٣٥٦) . الأمر الذى يؤكد مرة أخرى أنه لا صلة مطلقاً بين مسألة الجوهر الفرد ومسألة حدوث العالم أو قدمه .

(ج) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

رأينا كيف أدى القول بالجوهر الفرد عند العلاف إلى التورط في نتائج خطيرة منها القول بتناهي قدرة الله أو فناها وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ثم رأينا بعد ذلك كيف أدى هذا القول إما إلى حدوث العالم أو قدمه وكيف أدى إنكاره أيضاً إما إلى حدوث العالم أو قدمه ، الأمر الذي أقنعنا بأنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بمسألة المحدث .

وقد أقنعنا كل هذا الاضطراب أن مسألة الجوهر الفرد لم توضع وضعها الصحيح حين أريد بها الاستدلال على حدوث العالم . وقد ذكرنا سابقاً أن هذه المسألة يجب أن توضع وضعاً آخر لنستدل بها لا على حدوث العالم بل على الخلق المستمر أو المتجدد ، أو على قدرة الله اللامتناهية التي لم تلتته بخلق الله للعالم في نشأته الأولى بل استمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيما يعرف باسم الخلق المتجدد والمستمر .

ولإليك الدليل على ما نقول :

فالأشاعرة أثاروا مسألة الجوهر الفرد ليستدلوا بها على أمرين أو مسألتين : مسألة حدوث العالم (وهذا ما اتهمنا من شرحه عندهم) ومسألة الخلق المستمر (وهذا ما سنعرفه الآن) .

أما الذين أنكروا الجوهر الفرد من المعتزلة مثل النظام ومن غير المعتزلة مثل ابن حزم الظاهري فعلى الرغم من عدم اتفاقهم حول مسألة

الحدوث والقدم على نحو ما أوضحنا ، فقد اتفقوا حول مسألة أخرى هي مسألة الخلق المستمر أو المتجدد .

فأمامنا إذن إجماع أو شبه إجماع (باستثناء العلاف الذى قال بالبقاء على نحو ما قدمنا) من المسلمين حول إثبات الخلق المستمر أو المتجدد . لكننا نجد من ناحية أن الأشعرية قد أثبتته اعتماداً على إثباتهم للجوهر الفرد ، ومن ناحية أخرى نجد أن النظام وابن حزم قد اثبتا هذا الخلق المستمر دون أن يثيرا مسألة الجوهر الفرد لأنها من منكريه . هنا ونجد أنفسنا مسوقين إلى الوقوف إلى جانب الأشاعرة . وذلك لسببين :

١ - لأن إثبات الخلق المستمر يبدو منطقياً وسليماً إذا اعتمد على القول بالجوهر الفرد .

٢ - لأن أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر ليس فيها ما يتعارض تعارضاً منطقياً مع القول بالجوهر الفرد ، على الرغم من أنهما قد أنكرا القول بوجوده . وذلك لأنها أقوال قصد من ورائها إثبات أن العالم سواء فى شكله العام أو فى أجزائه لا يبقى ولا يحتفظ بالصورة التى له إلا بمبق يحفظ له البقاء وهو الله تعالى . وسواء قلنا بعد ذلك إن أجزاء العالم هى الأجسام ، على نحو ما ذهب النظام وابن حزم الذين اقتصرا فى تقسيم المحدثات إلى قسمة ثنائية فقط وهى الأجسام والأعراض ، أو قلنا إن هذه الأجزاء تشتمل على الجوهر الفرد كما قال الأشاعرة الذين قسموا المحدثات قسمة ثلاثية : الجواهر الفردة ، والأجسام والأعراض . فإن النتيجة فى كلتا الحالتين واحدة ، ألا وهى إثبات الخلق المستمر . ومعنى ذلك أن إنكار ابن حزم والنظام للجوهر الفرد لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع إثبات الخلق المستمر ..

ولنبداً أولاً بشرح حجة الأشاعرة في إثبات صلة الخلق المستمر أو المتجدد بالجواهر الفردة .

يرى الأشاعرة أن الأعراض تنفى في ثانی حال وجودها ، كما ذهب الباقلانی . وأنها لا تبقى زمانین متعاقبین أبداً . ولما كانت عندهم الأعراض لا تنفك عن الأجسام ، والأجسام لا تنفك عن الأعراض ، فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التي تلابسها وتلازمها وإذا أضفنا إلى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أعراض ، بل مجموعة من الجواهر الفردة التي تألفت وكونت باجتماعها الجسم ، وأن الأعراض نفسها أو الصفات مجموعة من الجواهر الفردة المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أصلاً ، لعجبنا كيف تماسك ذرات الجسم فتكون بتماسكها جسماً واحداً به وحدة ، ولعجبنا أيضاً كيف تماسك ذرات العرض أو الصفة فتكون بتماسكها صفة واحدة بها وحدة . وميزداد عجبنا أكثر وأكثر إذا نحن ذهبنا في تطبيق مبدأ الجوهر الفرد إلى أبعد غاياته (كما فعلت الأجيال التالية بعد الأشعرى) وقلنا بالجواهر الفرد ليس فقط في تصورنا للجسم والعرض الملازم له بل في تصورنا للحركة التي تتم بها اجتماع ذرات الجسم وتألفها وكذلك في الزمان الذي يجري فيه هذا الاجتماع والتألف . فكل هذا عند الأشاعرة مكون من أجزاء لا تتجزأ . ذلك أن السکان الذي تتم فيه الحركة مكون من نقط بينها خلاء ، فكان من الطبيعي أن يستتبع هذا القول انتفاء الحركة أصلاً . ولكن حركة الأجسام ظاهرة موجودة ومشاهدة . أليس هذا ، ما يثير العجب ؟ والزمان الذي تتم فيه الحركة أيضاً مكون من لحظات أو آتات لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن البعض الآخر . ومع ذلك ، فإن الجسم إذا تحرك فإننا نستطيع أن نقيس زمان حركته وتحدث عن الفترة التي تمت فيها الحركة ككل . أليس هذا مما يثير العجب أيضاً ؟

هذا العجب كله سيزول إذا قلنا بخلق الله المتجدد للأجسام وأعراضها والزمان جميعاً . فإله هو الذى يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها . ولولا هذا التدخل الإلهي لوجدنا أنفسنا يازاء عالم مفكك ، لا بل لوجدنا أنفسنا يازاء أعراض وحركات وأزمنة مفككة . ولما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد . فأجزاء العالم الذى نعيش فيه ، وكذلك الأعراض والأزمنة والحركات تخلق فى كل آن . لأن الأصل فيها أن لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . وهى لا تبقى إلا لأن الله تدخل مثلاً بعد خلقه لنرة من ذرات هذا العرض المعين وأراد له فى اللحظة التالية ، أو فى ثأنى حال وجوده ، أن يستمر فى النرة الثانية ، وفى الثالثة وهكذا ، فتنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً له ويميزاً .

تلك هى أقوال الأشاعرة فى علاقة الخلق المستمر بمسألة الجوهر الفرد . وهى كما ترى أقوال منطقية وسليمة .

أما أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر فهمى تتمشى فى روحها العامة مع أقوال الأشاعرة على الرغم من عدم اشتغالها على فرض الجوهر الفرد لا وهو فرض لا يؤمن به النظام وابن حزم .

فقد حكى الأشعرى فى المقالات عن النظام (نشر ريتز ، الجزء الثانى ، استانبول ، ١٩٣٠ ص ٤٠٤) . وحكى الجاحظ عنه فى كتاب الحيوان (الجزء الخامس) أنه قال إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها .

ويلخص ابن حزم قول النظام بالخلق فى كل وقت ويوافقه عليه .

يقول ابن حزم في الفصل (الجزء الخامس ، ص ٥٤ — ٥٥ — ضبعة مصر) :

« وقول النظام ههنا صحيح . . . وأيضاً نسألهم . ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ فجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ، فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلا بد من قولهم : نعم . فنقول لهم وبالله التوفيق : فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك فأخبرونا أليس الله تعالى موجوداً لكل موجوداً أبداً مدة وجوده ؟ فإن أنكرنا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجوداً لها الآن ، وهذا تناقض . وإن قالوا : نعم فإن الله تعالى موجود أبداً . قلنا لهم : هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجود لكل ما يوجد في كل وقت أبداً ، وإن لم يفنّه قبل ذلك . والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت ، وإن لم يفنّه قبل ذلك . وهذا لا يخلص لهم منه ، وبالله التوفيق وبرهان آخر ، وهو قول الله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » . . . وقال عز وجل : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » ، وقال تعالى : « خلقاً من بعد خلق » . فصح أن في كل حين يخلق الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد . والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه ، وبالله التوفيق . »

وهكذا نرى أن النظام وابن حزم ينتصران للخلق المستمر أو المتجدد . خلاصة حجتهما في هذا الموضع تتفق مع أقوال الأشاعرة وإن كان النظام وابن حزم لم يؤسسا أقوالهما في الخلق المستمر على وجود الجواهر القردة . وذلك لأن الأشاعرة والنظام وابن حزم جميعهم متفقون على أن الكون والأجسام التي فيه لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء وهو الله . ومعنى

كلامهم هذا أن الله عندهم جميعاً ليس خالق هذا العالم فحسب ، بل حافظ وجوده وسر تسمكه أى أن علاقة الله بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث ، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود وكل ما هناك من اختلاف بين الفريقين أن النظام وابن حزم يذهبان إلى أن مظاهر الخلق المستمر تتجلى فى الأجسام وصفاتها بينما يذهب الأشاعرة إلى أن هذه المظاهر تتجلى بصورة أوضح إذا سلطنا مبدأ الجوهر الفرد فى تصورنا للمكان والحركة والزمان وهى بمثابة المقولات العامة التى تجرى فيها أحداث البكون واستحالات ظواهره وهذا صحيح لاشك فيه ، ولكن الذى نريد أن ننبه إليه هنا أن القول بالخلق المستمر يظل صحيحاً أيضاً فى روحه العامة إذا نحن لم نسلم بوجود جواهر فردية ، كما لم نسلم بوجودها النظام وابن حزم ، والتفتنا فقط فى الأجسام إلى هيئتها العامة أو إلى صفاتها الجسمية ، كما فعل النظام وابن حزم . وذلك أن هيئة الأجسام أو شكلها لا يتصور استمراره إلا بفعل الخلق المستمر أو المتجدد .

والدليل الذى قدمه النظام على أن للعالم محدثاً لا يشبهه كبير الدلالة على ما نحن بصده ، لأن النظام التفت فيه فقط إلى صفات المادة (ونظرتة لها مادية صرفة باعتبار أنها أجسام) وتعاقبها فى الكون وبين القاهر الذى يقهر على هذا التعاقب ويستمر قهره لها وتأثيره فيها ، وهو الله سبحانه ، يقول النظام ، نقلاً عن الخياط فى كتاب الانتصار : « وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت بوجودى لهما يجتمعان أن لهما جامعاً جمعهما ، وقاهرهما قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر فضعيف ، وضعفه ونفذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكم فى دلالة على الحدث وهو الله رب العالمين

وقد استخدم النظام نفس هذا الدليل في الرد على المنانية في قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، ذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد ، فبإمكانه أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما اتفقا إلى اتفاق لأنهما ضدان ، فلا بد من افتراض فوقهما قاهراً أو جامعاً يجمعهما فهو الله .

يقول صاحب الانتصار حاكياً عن موقف إبراهيم بن سيار النظام :
« المنانية زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حر كاتهما مختلفة ، قال لهم إبراهيم : فإذا كان على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلوا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب ، وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه ، (ص ٣١-٣٢) .

وهكذا نرى في ختام عرضنا لمسألة الخلق المستمر وهي تمثل الصورة الثانية لخلق الله للعالم كما ظهر في الفلسفة الإسلامية أنها تتفق أو تتمشى مع القول بالجواهر الفرد عند الأشعرية ، وأن النظام ، أو ابن حزم ، وإن كانا ند أنكرنا القول بالجواهر الفرد إلا أن حديثهما عن الخلق المستمر لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع وجود الجواهر الفردة ، وإن كان يثبت أيضاً دون الالتجاء إلى هذا الفرد إطلاقاً . ونرى أيضاً أن القول بالجواهر الفرد الذي أثاره الأشاعرة من أجل أن يثبتوا عن طريقه حدوث للعالم ، لا يصح دليلاً في مسألة الحدوث .

وستتناول الآن الصورة الثالثة من صورة خلق الله للعالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ونعني بها الخلق بالصدور أو بالفيض .

٤ - الخلق عن طريق الصدور أو الفيض

أشرنا سابقاً إلى الصدور أو الفيض . وقلنا إنه أحد أشكال خلق العالم التي عرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقلنا كذلك إن الفلاسفة الذين قالوا به كانوا يعتقدون أن العالم قديم وليس محدثاً ، وهذا يعني أن قدم العالم قد ظهر في الفلسفة الإسلامية على صورتين : ١ / على الصورة التي قدمها المعتزلة متأثرين بأفلاطون وأرسطو ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم في المدوم ، وهي النظرية التي تعتمد كما رأينا على موقفهم من صفتي العلم والقدرة الإلهيتين : ٢ / على الصورة التي قدمها لنا كل من الفارابي وابن باجه (الذي يكاد يكون تفكيره صورة لتفكير الأنارابي) وابن سينا ، متأثرين في ذلك بأفلاطون صاحب الأفلاطونية المحدثة ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم في الفيض أو الصدور وهي النظرية التي تعتمد على التفرقة الشبيهة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وبين الممكن الوجود على نحو ما سنرى الآن ، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهي التي اقتبسها فلاسفة الإسلام من المتصوف الشرقي كما وجدوه عند أفلاطون .

(١) أفلاطون والفيض :

ولد أفلاطون بالقرب من مدينة أسبوط في الوجه القبلي عام ٢٠٤ أو ٢٠٥ لليلاد . ورحل إلى الإسكندرية في سن الثامنة والعشرين . ثم سافر إلى بلاد فارس ، واستقر به المقام في روما حيث توفي بها عام ٢٦٩ م .

الله عند أفلاطون هو الواحد الأولاد المطلق اللامتناهي . وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء ، ولأننا لانستطيع

أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديدا له ، وعدم فهم لطبيعته اللامتناهية . هذا فضلا عن أن الله لا يخضع للفهم أو المعرفة ، ولا يخضع كذلك للوجود . فهو لا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع ، والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها لأنه واحد ، لا يحتمل أية ثنائية ، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته . وهو لا يخضع للوجود ، لأنه مصدر كل وجود .

هذا الواحد لا يمكن أن يظل هكذا غارقا في وحدته إلى الأبد . حقا إنه لا يفتقر إلى شيء ، ولا تحركه رغبة لأي شيء . لكن يشع منه نور يتشع فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء . وهذا النور الذي يفيض منه ويصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره ، وفي الوقت نفسه فإنه مصدر الخلق كله . فالواحد يشاهد ذاته ، ويتبع عن هذا انبثاق شبيه له هو الأتقنوم الثانى أو العقل ، لكنه أقل كالأمنه . ألا ترى إلى الحرارة التى تشع من اللهب إنما شبيهة باللهب لكنها أقل كالأمنه ، والبزودة التى تشع من الثلج إنما شبيهة بالثلج لكنها أقل كالأمنه . وهذا الأتقنوم الثانى يشبه الواحد فى وحدته ، ولكنه يقبل الكثرة . وهو يمثل عالم المعقولات أو عالم الصور العقلية الذى تقابل كل صورة منه شيئا محسوسا من الأشياء التى يزخر بها هذا العالم الأرضى الذى نعيش فيه : عالم المكان والزمان . لكن هذه الصور العقلية ليست مثلا مجردة على النحو الذى تصور به أفلاطون عالم المثلى ، بل هى عقول ، تتأمل ذواتها عقليا . فهذا الأتقنوم الثانى يتأمل ذاته ويصدر أتقنوم ثالث ، عنه وهو النفس ، أى النفس الكلية أو نفس العالم التى ينشأ عنها المكان والزمان . وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مائة لها ، وتزداد الشقة اتساعا بينها وبين الواحد لكن ليس معنى ذلك أن الصلة معدومة بين العالم الحسى وبين الواحد . إذ أن هذا العالم الحسى والطبيعة كلها وكل

ما يصدر عن الواحد في تأمل صامت له ولوحدانيته ، مشتاق إلى الارتقاء في أحضانه والعودة إليه من جديد . الأمر الذي يرد الكثرة إلى الوحدة مرة أخرى . والحق أن كل الموجودات متحدة اتحاداً مباشراً مع الواحد والإنسان لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة إلا عن طريق التجلي : تجلي الواحد على نفسه الصافية .

وقد عرف العرب نظرية أفلوطين في الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبرقلس إلى العربية ، وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الإيضاح في الخير المحض » ، المنسوب خطأ لأرسطوطاليس ، والذي نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » . وفي كتاب الإيضاح في الخير المحض يبين لنا أبرقلس أن العلة الأولى تفيض على المعلولات وأنها لا تفارقها مفارقة علتها القريبة لها . ثم يبين لنا أن العلة الأولى أعلى من الصفة ، على نحو نجد ذلك عند أفلوطين كما قدمنا . وأنها قد أبدعت إنية النفس بتوسط العقل ، تماماً كما هو الحال عند أفلوطين . وأن العقل ويسميه هو الهوية الأولى المبتدعة ، فوق اللانهاية أي أنها ليست فقط لانهاية بل إننا لا نستطيع أن نصفها أيضاً باللانهاية لأنها فوقها ، ولأنها هوية أولى تمثل « مقدار الهويات الأولى العقلية والهويات الثواني الحسية » . أما الهوية الثانية وهي النفس فيصفها بأنها « غير متناهية » . ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب الموجودات التي فاضت عن « الخير الأول » ، على نحو ما سنجد تفصيل ذلك فيما بعد عند القارئين .

(ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابي وابن سينا:
إذا أردنا أن نلخص نظرية أفلوطين في الفيض ونقف على الدوافع التي جعلته يقول بها لحصرناها في دافعين رئيسيين :

١ — هذه النظرية لم يقل بها أفلوطين أصلاً إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر . فوجد أن الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والمخلوقات على النحو الذي يصوره لنا القائلون بالحدوث لابد أن يوجب في الذات الإلهية تمدداً وتغيراً . ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات . ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل وبذلك حافظ على وحدانية الواحد ، أو خيل إليه أنه فعل . أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقسام الثاني . ومن هذه الناحية فإن نظرية الفيض تشبه نظرية المدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع والاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسى .

٢ — هذه النظرية نظرية في قدم العالم . فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس . ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم . فهو إذن قديم مثله . وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها . وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التي تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه . وليس من شك في أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهي أو الإرادة الإلهية لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له في خلق العالم ولا شأن له به . وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم ومع ما نفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية ، وهو من صميم العقيدة الإسلامية .

والفارابي (توفي عام ٣٣٩ هـ أو ٩٥٠ م) يعد أول فيلسوف إسلامي تأثر في فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية وقدم لنا صورة واضحة لها .

ولكى نفهم ماقاله الفارابى في هذه النظرية ، لابد أن نبدأ أولاً بالتمفرقة الشهيرة التى وضعها بين واجب الوجود وممكن الوجود : تلك التفرقة التى لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة الإسلامية كلها .

يقسم الفارابى فى « عيون المسائل » ، (الثمرة المراضية فى بعض الرسائل الفارابية ، طبعت ليدن ، ١٨٩٠ ، ص ٥٦ — ٦٥ . ص ٥٧) الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . ويفرق بينهما على هذا النحو :

« الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا غرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علته . وإذا وجب سار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان بما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً غيماً لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز كونها أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الوجود الأول .

« فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال . ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره هو السبب الأول للأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تام . ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية . . . »

ثم يمضى الفارابى بعد ذلك فيبين لنا في نفس الرسالة الأسباب التي دعت به إلى القول بواجب الوجود وهي أسباب تختلف اختلافاً ينفراً في روحها وتفصيلها عن الأسباب الدينية التي نلتقي بها في الكتب السماوية والتي تحدث فيها هذه الكتب عن ضرورة وجود خالق أو إله لهذا الكون . وتختلف أيضاً عن الأسباب التي نلتقي بها عند المتكلمين ، ونستطيع أن نجعلها على النحو التالي :

١ - يقول الفارابى إن واجب الوجود لاماهية له مثل ماهية الجسم . ومن ثم فإننا لانستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلي على وجود الأشياء . فهو « لا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء » ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابى وكذلك الحال عند ابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين ورجال الدين ، بل كما يقول ابن سينا في « الإشارات » ، « ينبغى أن يستنبط من إمكان ما هو موجود ، وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته » .

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدايته ، وبراهنه من (الصمات أو السمات أو البصمات) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله . وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد به ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » . ويطلق على هذا المنهج الشريف في الاستدلال على وجود الأول اسم « حكم الصديقين » ، ويقول : « إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لآله » (نفس المرجع ، ص ٨٠) . ومعنى الاستشهاد بالمعلول

على العلة . أما الاستشهاد به فهو استشهاد بالدلة على المعلول ، أو هو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس .

فنحن هنا عند الفارابي وابن سينا أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التي نلتقي بها عند ديكارت الذي تار على البراهين التقليدية على وجود الله لأنها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . وهذا في رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود الله . ومن أجل ذلك ولأسباب أخرى (أنظر كتاب مقدمة في الفلسفة العامة للمؤلف الطبعة السادسة) رأى ديكارت أن يبدأ من العقل ، أو من الفكرة الذهنية التي لدى عن اللامتناهي أو الكامل ، أى أنه فضل أن يبدأ من الكجيتو . وهو نفس ما فعله الفارابي وابن سينا اللذين نجدهما يبدأان في الحديث عن واجب الوجود لا من « الآفاق » ، أى لا من العالم أو الكون الحسى ، بل من « أنفسهم » ، (كما تشير الآية الكريمة) ومن التحليل العقلى لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن . وابن سينا يرى أن البرهان على إثبات البارى ابتداء من المخلوقات أو من « الآفاق » جائز . ولكنه يرى أن الطريق العكسى العقلى « أشرف » ، ويصفه بأنه استدلال الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

ويشير الفارابي إلى نفس هذه الفكرة في « رسالة فصوص الحكم » (طبعة لندن ، الثمرة المرضية ، ص ٦٦ - ٧٣ - النص ١٤ ، ص ٦٩) فيقول :

« لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا يد من وجود بالذات . وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق

فانت صاعد . وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف
بالنزول أن هذا ليس ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا . سريهم
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أولم يكف بربك
أنه على كل شيء شهيد .

ذلك إذن هو السبب أو الدافع الأول الذي دفع الفارابي وابن سينا إلى
القول بواجب الوجود ، وهو وحده كاف لدحض ما يزعمه البعض من أمثال
إرنست رينان وليون جوتييه في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ،
ومارده الأستاذ جب حديثاً في كتابه « الاتجاهات الحديثة في الفكر
الإسلامي » ، من أن العقلية السامية عقلية مفككة جزئية لا تقوى على
التفكير العقلي الكلي المجرد . وأطلق رينان وجوتييه عليها من أجل ذلك
أنها عقلية مباعدة وتفريق esprit séparatiste (انظر كتاب الدكتور
مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠) وأطلق عليها جب لنفس
السبب أنها عقلية ذرية ، atomist . فهي نحن قد رأينا أن البراهين العقلية
التي قدمها ديكارت على وجود الله وكان يصول ويجول بها على غيره —
بحق — قد اهتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابي وابن سينا .

٢ — أما السبب الثاني الذي دعا الفارابي وابن سينا إلى الحديث
عن واجب الوجود فهو يتعاق بالصورة التي بها خلق العالم عندهما ، وهو
ما يعيننا ونستطيع أن نلمس منه أثر أرسطو أولاً وأفلاطون ثانياً في
الفلسفة الإسلامية .

ذلك أن الفارابي وابن سينا عندما أخذوا في تعداد صفات واجب
الوجود هذا ، تحدثنا عنه حديث أرسطو عن المحرك الأول في مقالة اللام
من أنه « عاقل ومعقول ، و « عاشق ومعتشوق ، و « لذيق وملتذ ،

وهي صفات أراد بها أرسطو أن يثبت قدم العالم وأنه قد وجد عن تعقل
المحرك الأول لذاته أو عشقه لذاته . وأن النظام الذي تجده فيه نظام أزل
ناشئ عن شوق المادة إلى محركها الأول ، وفي هذه الحالة الأخيرة يصبح
المحرك الأول معشوقاً من المادة ، فضلاً عن أنه عاشق لذاته أيضاً وأنه قد
نتج عن العشق الذاتي من المحرك الأول لنفسه وجود العالم .

ثم يمزج الفارابي وابن سينا هذا الحديث الأرسطي عن واجب
الوجود وصفاته بحديث آخر أفلوطيني ، فيصفانه بالإضافة إلى ذلك بأنه
خير محض .

يقول الفارابي جامعا أرسطو وأفلوطين في صعيد واحد : إن واجب
الوجود د خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه
الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله
غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول
والمعشوق الأول ، (نصوص الحكم ، ص ٥٨) .

ويقول ابن سينا في حديث أرسطي عن واجب الوجود : د الأول
معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن ما هذا حكمه ، فهو عاقل لذاته
معقول لذاته ، (الإشارات والتنبيهات ، النشرة السابقة . ص ٧٨) ثم
يقول في حديث أفلوطيني : د كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض
وكمال محض ، والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم وجوده ..
فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود ، (النجاة القسم الثالث ،
نشرة مصر ١٣٣١ ، ص ٣٧٣) .

هذه الصفات التي وصف بها الفارابي وابن سينا واجب الوجود
تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست علاقة إيجاد ، بل هي

علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى ، وكل هذا من أجل أن ينفي عنه صفة الإرادة التي قال الاشاعرة إنها قديمة فأدى قولهم هذا إلى الوقوع في إشكالات كثيرة منها كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة ومنها ما الذي يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سبباً في وجود فعل من الأفعال في وقت دون وقت آخر ؟ ومنها أننا إذا سلمنا بوجود هذه الإرادة سابقة على الفعل . فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الإرادة الأمر الذي يؤدي إلى إحداث تغير فيها . ومنها أننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الإرادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديماً والمفعول حادثاً... الخ تلك الإشكالات التي أثارها في وجههم ابن رشد (أنظر كتاب ابن رشد الفيلسوف المقتري عليه ، للدكتور محمود قاسم ، ص ٧٠ - ٧١) .

لذلك نجد الفارابي يقول عن خلق الأشياء أو بعبارة أصح - وجودها وصدورها عن واجب الوجود ما يلي : « أن وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها . وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني ، وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة ، (عيون المسائل ، ص ٥٨) .

وابن سينا يذهب كذلك إلى أن علة وجود الأشياء هي علمها من واجب الوجود ، وأن هذا العالم قد قال به ليسكون فيه منجاة من شرين

كلاهما مر : القول بالإرادة القديمة بما يترتب عليه من إشكالات ، والقول بأن الأشياء تصدر عنه وهو جاهل بها . بأن تصدر عنه - كما يقول الفارابي في النص السابق ، على سبيل الطبع من دون أو يكون له معرفة ورضا بصدورها وحضورها ، وكما يكرر ابن سينا بنفس الألفاظ في النجاة ص ٤٤٩ . يقول ابن سينا في نص آخر :

« فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام : وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعمل الأول كيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبع لفيضان الخير في الكل ، (الإشارات والتنبهات - النمط السابع - النشرة السابقة - ص ٢٠٥-٢٠٦) .

ويتحدث ابن سينا أيضاً عن الجرد : جود واجب الوجود فيقول : « أتعرف ما الجود ؟ الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض ... فن جاد ليشراف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيز غير جواد . فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه ، (الإشارات - القسم الثالث - النمط السادس - النشرة السابقة ص ١٥٢ ، ص ١٥٣) .

من أجل ذلك يتحدث الفارابي وابن سينا عن علم واجب الوجود بالأشياء فيقولان إنه علم عقلي شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلي ، يقوم على الكل لا على الجزئي . فواجب الوجود إذن يدرك الأشياء على نحو كلي لا جزئي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . يقول ابن سينا في النجاة . ، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات . بل واجب

الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي . فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وهذا من المعجائب التي يحوج تصورهما إلى لطف قريحة ، (النجاة - طبعة مصر - ص ٤٠٣-٤٠٤) ، فواجب الوجود يعلم الكلليات والجزئيات على السواء ، ولكن علمه بالجزئيات « يجب أن لا يكون علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المنقوس العالي على الزمان والدهر ، (الإشارات القسم الثالث ، النقط السابع ، ص ٢٠٥) : وان يكون هذا إلا بأن يعلم الجزئيات على نحو كلي : فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها : فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة ومالها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه . فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، (النجاة : ص ٤٠٤) .

ذلك هو السبب الثاني الذي جعل الفارابي وابن سينا يقولان بواجب الوجود ويتصور ان علاقته بالأشياء على أنها علاقة علم وخير لا علاقة قصد ولا علاقة طبع . وفيه نرى حرصهما على عدم إلحاق التغير والكثرة في ذات واجب الوجود أو فيه .

٣ - لكن هذا لا يكفي . إذ يجب أن تمتنع الكثرة لا في ذات واجب الوجود فحسب ، بل من حيث ضرورة عدم وجود صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية . فما يصدر عن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً بالعدد لكيلا تؤدي صلته المباشرة المفاجأة بالجزئيات الحسية إلى « ثم ، الوحدة - كما يقول ابن سينا .

هنا ويقدم لنا ابن سينا والفارابي نظريتهما في ترتيب الموجودات المتوسطة بين الواحد والمتكثر .

فيرى ابن سينا أن دأول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لافى مادة . فليس شىء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا قريباً له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا فى مادة ، (النجاة ، ص ٤٥١) . وهذا العقل الأول ديلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه ... وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدير أنفسنا ، . (النجاة ، ص ٤٥٥) . وبعد ذلك د تتكون الأسطقسات وتتهياً لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ، (ص ٤٥٩) .

هذه هى النظرية الشائعة عن ترتيب الموجودات كما عرضها ابن سينا فى كتبه الرئيسية . ولكن ابن سينا له نظرية أخرى فى هذا الترتيب عرضها فى الرسالة النيروزية ، ظهر فيها تأثرة المباشر بأفلوطين . فبدلاً من أن يقول إن ما يصدر عن الواحد عقل واحد . وهذا العقل بتعقله لذاته ينشأ فلك ويتعقله الأول ينشأ عقل آخر ، ذهب إلى أن ما يصدر عن تعقل الأول لذاته عالم هو عالم العقل . ثم يصدر عن عالم العقل أو العقول عالم النفوس ومن هذا الأخير يصدر عالم الطبيعة .

أما النظرية الشائعة لابن سينا فى ترتيب الموجودات فقد أخذها عن الفارابى فى نظريته فى العقول العشرة . ويعرض الفارابى هذه النظرية على النحو التالى :

دأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد وهى العقول الأولى ، بحصا

في المبدع الأول السكثرة بالعرض لأنه يمكن الوجود بذاته واجب الوجود
بالأول . لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست السكثرة التي فيه من الأول لأن
إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه . ويحصل من العقل
الأول العقل الثاني بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون
فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول العقل
الثاني بأنه يمكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي
النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيتين يصيران سبب شيتين أعنى الفلك
والنفس . ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى .
ولأنما يحصل منه ذلك لأن السكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا بديا في
العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لانعلم كمية
هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى
عقل فعال مجرد من المادة . وهناك يتم عدد الأفلاك ، وليس حصول هذه
العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع
وكل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس
الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من
من وجه آخر . ويجب أن يحصل من الأركان الأربعة مزجة المختلفة على النسب
التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة ... الخ ، عيون
المسائل ، (ص ٥٨-٥٩) .

وقد تأثر اخوان الصفا (منتصف القرن الرابع الهجرى . وقد ظهرت
رسائلهم بين عامى ٣٣٤ هـ ، ٣٧٣ هـ) بنظرية الفارابى في ترتيب
الموجودات وإن كانت الصورة التي قدموها عنه تختلف بعض الاختلاف
عما نجده عند الفارابى . فن الواحد انبثق العقل الفعال ، وعن العقل
الفعال العقل المنفعل أو النفس الكلية ، وعن النفس الكلية الهيولى الأولى

ثم الطبيعة الفاعلة السارية في الأجسام ، ثم الهيولى الثانية وهي عبارة عن الجسم المطلق ذي الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، ثم المعادن والنبات والحيوان (انظر كتاب الأستاذ عمر الدسوقي : إخوان الصفا ، القاهرة ، عيسى الحلبي ، ص ١٤٣) .

٥- الخلق بالكمون

بعد أن عرضنا لصور خلق العالم كما ظهرت في القرآن الكريم ، تناولنا أشكال الخلق التي ظهرت في الفلسفة الإسلامية فتحدثنا فيها حتى الآن عن ثلاثة أشكال : (١) الحدوث أو الخلق من العدم وما يقابله من القول بانقدم وعرضنا للحجج التي قال بها كل من أصحاب الحدوث وأصحاب القدم لإثبات دعوائهم (٢) الخلق المتجدد أو المستمر وعلاقته بسألة الجوهر الفرد (٣) الخلق بالفيض أو الصدور الذي رأينا أنه يمثل إحدى نتائج القول بقدم العالم عند الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا في تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة . أما الآن فسنتناول الشكل الرابع من أشكال خلق العالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية ، ونعني به الخلق بالكمون ، كما ظهر بنوع خاص عند إبراهيم بن سيار النظام وتلميذه عمر بن بحر الجاحظ .

ولكي نفهم القول بالكمون علينا أن نقوم أولاً بتلخيص مختلف النظريات التي سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بموقف الفلاسفة الإسلاميين من خواص المادة ، والحق أن هذه النظريات ليست وقفاً على الفلسفة الإسلامية وحدها بل نستطيع أن نجد لها صدى أيضاً في تاريخ الفلسفة كلها : القديم منها والمعاصر على السواء .

والنظرية الأولى في صفات المادة نظرية مادية قال بها كثير من المعتزلة والفلاسفة الماديين الماركسيون على السواء ، وذهبوا فيها إما إلى إنكار الصفات أو الأعراض أصلاً والنظر لإيها على أنها مجرد أجسام وإما إلى الاعتراف بها وتأويلها على أنها استحالات للمادة نفسها ، أو على أنها من اختراعات الأجسام وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتي للمادة .

والقول بالتولد ليس إلا صورة من صور القول بالتطور وبالاتباق: انبثاق صفات المادة بل انبثاق صفات الكائنات كلها بعضها عن البعض الآخر مبتدئاً من المادة .

والنظرية الثانية في صفات المادة نظرية دينية قال بها الأشاعرة وبعض المعتزلة والفلاسفة المثاليون الذين يزعمون نزعة دينية في اتجاههم المثالي ، وخلاصتها أن صفات المادة صفات طارئة على المادة ، ترد عليها من الخارج بتأثير مؤثر خارجي أو بفعل فاعل من الخارج وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية التي تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها ، في كل لحظة ، أو تخلقها فيها في كل لحظة ، ومن أجل ذلك قال أصحاب هذه النظرية إن الأعراض تبطل في نأى حال وجودها ، واشتروطوا لاستمرارها في المادة تدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة من لحظات الزمان ، ومعنى ذلك أن كل صفة مرتبطة عندهم بلحظة خلقها أما بقاؤها واستمرارها في المادة فمرتبط بالخلق المتجدد أو المستمر ، ومن أجل ذلك فإن الأعراض عندهم كلمة تعنى أولاً سرعة الزوال في حين أنها تعنى على أصحاب النظرية الأولى صفات تعترض في المادة وتقوم بها كما يقول النظام .

والنظرية الثالثة في صفات المادة نظرية مثالية أيضاً ، لكن بدلا من أن تتجه اتجاهها دينياً في تأويل الصفات ، رأت أن وجودها مرتبط بلحظة الإدراك : وإدراك العقل البشرى لها ، ومعنى ذلك أن صفات المادة عندهم ليست إلا تأثيرات ذاتية ، لكن على الرغم من أن هذا هو الأصل في نشأة هذه النظرية المثالية الذاتية ، وعلى الرغم من أننا نجد لها بهذه الصورة عند بعض الفلاسفة الإنجليز (لوك وهيوم) وعند كانت وبر نشفيج والفلاسفة الوجوديين أيضاً ، إلا أنه كان لابد من التقاء أصحاب هذه النظرية بأصحاب النظرية الثانية ما دام الأساس في كلتا النظريتين أن لا يجمعوا صفات المادة

من اختراعات الأجسام وأن يجعلوا وجودها مرهون بالعقل ، سواء في ذلك العقل البشري أو العقلي الإلهي ، وقد استطاع باركلي (انظر كتاب باركلي المؤلف) أن يعبر أحسن تعبير عن التقاء هذين التيارين معاً . أما في الفلسفة الإسلامية فقد رأى الأشاعرة الذين عرفوا بأنهم وأصحاب الأعراض ، أن هذه الأعراض ، تخلق عند الرؤية ، كما يقول عنهم الجاحظ في كتاب الحيوان ، الجزء الخامس) .

وأمام هذه النظريات الثلاث في صفات المادة ، طلع علينا أصحاب الكون ، بنظرية رابعة نرى فيها محاولة موفقة للجمع بين هذه النظريات الثلاث وصبها في نظرية واحدة على الرغم ، ما يبدو أول الأمر من استحالة هذا أو صعوبته ، فعارضوا أصحاب النظرية المادية في قولهم بأن الصفات والأعراض من اختراعات المادة . وعارضوا أصحاب النظريتين الثانية والثالثة في قولهم بأن وجود الأعراض وجود موقوف مرهون بلحظة الإدراك وذهبوا هم إلى أنها كامنة في المادة كلها دفعة واحدة ، وأن ظهورها أماننا ليس معناه حدوثها بل معناه ظهورها من مكانها ، ومعنى ذلك أن أصحاب الكون ذهبوا إلى أن الله خلق صفات المادة وأكمنها فيها دفعة واحدة ، بحيث أن ظهورها أماننا بعد ذلك لا يصبح متعلقاً بذواتنا المدركة ولا حتى بخلق الله لها في لحظة الإدراك بل بظهور الصفات من مكانها بعد أن كان قد خلقها الله أول الأمر ثم أخذت بعد ذلك تتوالى في الظهور عندما ما هيئت لها الظروف المناسبة وزالت الموانع التي كانت تمتع ظهورها .

وقد رأى أصحاب الكون أن هذه النظرية تصدق ليس فقط بالنسبة إلى صفات كل مادة على حدة ، بل بالنسبة إلى خلق العالم كله أيضاً ، فأنه قد خلق العالم بكل ما فيه ومن فيه دفعة واحدة ، غير أنه أكن الأشياء بعضها في بعض بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق

فحسب بظهورها من أماكنها أو مكائنها دون أن يكون هذا متعلقاً بحدوث أو خلق جديد .

وليس من شك في أن الخلق بالكمون على هذه الصورة يمثل شكلاً مستقلاً من أشكال خلق العالم في الفلسفة الإسلامية . وليس من شك أيضاً في أنه يمثل صورة جريئة لخلق العالم . صورة فيها تطور وفيها جدة ، ولكنها مع ذلك صورة ليس فيها ما يتعارض تمارضاً تاماً مع خلق الله للعالم كما ورد في القرآن الكريم . إذ أن القائلين بها قد وجدوا في بعض آيات القرآن ما يؤيدهم . وإن كان هذا لا يمنعنا من أن نقرر أنها نظرية غير مألوفة .

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن ننظر إلى القول بالكمون على أنه الوجه المقلوب للقول بالصدور . وإذا أردنا أن نبهت في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن نقيض حقيق لنظرية الخلق بالفيض أو الصدور لكانت نظرية الكمون هذا النقيض . وذلك لأن الفيض أو الصدور قول بالقدم ، أما الكمون فقول بالحدوث . وترتيب الموجودات في الصدور ترتيب تنازلي من أعلى إلى أسفل ، وهو أيضاً ترتيب تدريجي . أما في الكمون فخلق الموجودات يتم دفعة واحدة وليس تدريجياً ، وهو فضلاً عن ذلك لا يشمل على أي ترتيب تنازلي أو رأسي لأن الموجودات كلها توجد في حالة الكمون في وضع أفقي . وإذا كان بوسعنا أن نتحدث عن تسرب الموجودات ابتداء من العقل أو انسيابها أو فيضها منذ القدم في النظرية الأولى ، فإننا سنكون في النظرية الثانية بإزاء انبثاق الموجودات بعضها في إثر بعض بعد أن نكون قد سلمنا أول الأمر بحدوثها أو خلقها من العدم ، كلها دفعة واحدة ، بفعل الله أو الخالق . هذا فضلاً عن أن نظرية الفيض غريبة تماماً عن روح الدين الإسلامي ، أما نظرية الكمون فنستطيع أن نقرب بينها وبين روح القرآن .

وإليك بعد هذه المقدمة خلاصة سريعة لهذه النظرية :

إذا عصر السمسم تولد عنه دهن وزيت . وإذا عصر الزيتون تولد عنه زيت . فهل كان الدهن والزيت في السمسم والزيتون قبل أن يعصرا أم أن الدهن والزيت لم يوجد إلا عند عصر السمسم والزيتون ؟ من اليسير أن نسلم بوجود الدهن والزيت في كل من السمسم والزيتون قبل العصر . وإذا سلمنا بهذا فإننا نسلم بكونهما فيهما . ويقول الجاحظ تعليقاً على هذه الظاهرة إن من يتكر هذا كمن يزعم « أن ليس في الإنسان دم وأن الدم إنما يخلق عند الشرط » . أو كمن يذهب إلى « أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدها بالمس ثقيلة زاعماً أن المساء تخلق عند حل رباط القربة فقط » أو كمن يدعي أن « الدقيق الحادث بعد طحن البر لم يكن في البر أو أن الزبد الحادث بعد الخفض لم يكن في اللبن » . وإذا سلمنا بفساد هذا الزعم كله لا بد أن نسلم أيضاً بأنه إذا كان الصبر مرأً والعسل حلواً فما ذلك إلا لأن « الصبر مر الجواهر وبأن العسل حلواً الجواهر » ، أعنى أنهما هكذا قبل أن يذاقا . ومعنى هذا كله أن النظام وتليذه الجاحظ كافا يقولان بكون صفات المادة ، أى باستقلال هذه الصفات عن الذات المدركة . أى أنهما ذهبا إلى عكس ما قاله باركلي بعد ذلك في القرن ١٧

وكان النظام - يعتقد فضلاً عن ذلك بكون عناصر كثيرة في المادة الواحدة وبأن ظهور عنصر واحد من هذه العناصر أمام أنظارنا يعنى سيطرته على العناصر الأخرى وتغلبه عليها فالخطب مثلاً مكون من أربعة أركان : نار ودخان وماء ورمد . وظهور النار منه عند احتراقه لا يعنى أن النار أتت له من الخارج ، بل تفوق النار على بقية أركانه وعلى هذا النحو كان يفسر النظام ظاهرة الاحتراق . يقول الجاحظ في شرحه لنظرية النظام في هذا الموضع :

وكان أبو اسحق يزعم أن احتراق الثوب والخطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه . وهذا هو تأويل الاحتراق . ليس أن ناراً جاءت من مكان فعملت في الخطب . ولكن النار الكامنة في الخطب لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها . فلما اتصلت بنار أخرى واشتدت منها قويتا جميعاً على نفي ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت . فعند ظهورها تجزأ الخطب وتخفف وتهافت لمكان عملها فيه . فأحرقك للشيء إنما هو إخراجك نيرانه منه . وكان يزعم أن سم الأفعى مقيماً في بدن الأفعى ليس يقتل وأنه متى مازج بدننا لاسم فيه لم يقتل ولم يتلف . وإنما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة بما يضادها . فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السم الكامن ذلك السم المنوع على مانعه ، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش عند أبي اسحق . . (كتاب الحيوان الجزء الخامس - طبعة الحاج محمد أفندي ماسي المغربي - مطبعة التقدم ، ١٩٠٦ ، ص ٨) .

ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بظاهرة الإحتراق . أن عدم احتراق الخطب قبل أن يحترق معناه عند النظام أن العنصر المانع من الإحتراق وهو الماء كان متفوقاً على النار الكامنة في الخطب . أما احتراق الخطب فعيناه عنده أن النار الكامنة في الخطب قد قويت واشتدت عندما انضمت إليها النار الآتية من مصدر الاشتعال فاستطاعت أن تغلب على العنصر المانع من الإحتراق وهو الماء : الأمر الذي يفسر لنا في نفس الوقت جفاف الخطب وتهافته واستحالة إلى رماد بعد أن يحترق . فهذه الظاهرة ليس مصدرها عند النظام النار لأن النار لا تورث اليأس وإنما ينبغي أن تورث السخونة ، بل مصدرها ضعف العنصر الرطب أو الماء الذي كان كائناً في الخطب على أثر تغلب النار عليه . ونتج عن ذلك مغارقة هذا العنصر الرطب الجطب وظهوره على شكل دخان كثيف أسود يترام منه ، في أسافل القدر وسقف

المطابخ . . . وفي بطون سقف مواقد الحمامات ، وقد أدى خروج النار من الحطب من ناحية ، ومقارفة الرطوبة له من ناحية أخرى إلى أن تراكم الرماد الذي كان كامناً فيه : « ولكن القوم . . . لما وجدوا العود قد صار رماداً يابساً متهافتاً ظنوا أن ييبسه إنما هو ، أعطته النار وولدت فيه . والنار لم تعطه شيئاً ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمائعة فبقى من العود الجزء الذي هو الرماد . وهو جزء الأرض وجوهرها . لأن العود فيه جزء أرضي وجزء مائي وجزء ناري وجزء هوائي فلما خرجت النار واعتزلت الرطوبة بقي الجزء الأرضي . فقولهم النار يابسة غلط . وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون ولم يفحصوا على مغيبات العلي ، (الحيوان - الجزء الخامس - ص ١٢) .

وقد حاول النظام أن يحدد في آيات القرآن ما يؤيد مذهبه في كونه النار في العود ، فذكر قوله تعالى : « أفرأيتم النار التي تورون . . . أأنتم أنشأتم شجرها أم نحن المنشئون » . وقوله : « وهو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » .

ثم يرد النظام على جميع الاعتراضات التي أثارها المعارضون ضد مذهبه ومن هذه الاعتراضات مثلاً قول البعض أن النار لا تحدث إلا عندما يحتك العود ويحمى ما بينهما من الهواء . ومعنى ذلك أن النار عند أصحاب هذا الرأي هواء استحال . ويجب النظام بأنه لو كان هذا صحيحاً لانطبق أيضاً على ما في العودين من دخان وماء ، بل ورماد ، ولما ظهرت النار أبداً . وقد يعترض معترض آخر بأن النار لا يمكن أن تكون كامنة في العود لأن النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير . ويرد النظام على هذا بقوله أن من يقول بهذا عليه أن يشكر أيضاً كونه الدم في الإنسان وكون الدهن في السمسم وكون الزيت في الزيتون وكون الشرر في القداحة أو الحجر لأن هذا كله من قبل

ككون الكبير في الصغير . وقد يعترض معترض آخر بأن الحر الذي يظهر من الحطب لو كان في الحطب لوجب أن يحده من مسه كالبحر المتوقد . ويجب النظام على هذا بأن الغالب على العالم الماء والأرض وهما باردان وفي أعماقهما حر مغمور لقلته . وقد يعترض معترض آخر بأن يقول بعد أن يأخذ العود وينقبه : أين تلك النار الكامنة ، مالى لأراها ؟ وقد ميزت العود قشراً بعد قشر ؟ فيجب النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج وضرباً من العلاج ، فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبد بالمخض وهكذا .

لكن الكون الذي قال به النظام لا يمثل فقط نظرية في صفات المادة كما ذكرنا حتى الآن بل يمثل كذلك شكلاً من أشكال خلق العالم . ومن أجل هذا السبب وحده ، تعرضنا لذكره هنا في تلك المسألة التي تتبعناها في الفلسفة الإسلامية ، وهي مسألة خلق العالم .

فالنظام كان يعتقد أن الله خلق جميع الموجودات دفعة واحدة ، وأن التقدم والتأخر لا يعنى تقدماً أو تأخراً في الخلق بل في ظهور الأشياء من مكانها . يقول الشهرستاني حاكياً عن النظام : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيوناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله بدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ، (الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ٧١ - ٧٢ - طبعة القاهرة) .

ويقول البغدادى في « الفرق بين الفرق » نفس هذا الكلام : « إن الله

تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ، وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد ، غير أنه أكن (هذه الكلمة مكتوبة خطأ في طبعة المعارف ، نشرة محمد بدر . أن أكثر ، وصحتها أنه أكن) بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها ، (طبعة المعارف . نشرة محمد بدر ، ص ١٢٧) .

والخياط يذكر عن النظام نفس هذا الكلام ويكاد يكون متنقلاً مع البغدادي في الالفاظ (الاختصار ، ص ٥١ ، ٥٢ ، نشرة نبرج) ، لكنه يزيد عليه بأن يقول : « وكان مع قوله (أى قول النظام) : إن الله خلق الدنيا جملة ، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله » .

وقد اختلف المؤرخون في تفسير الكمون عند النظام . فمنهم من يحاول رده إلى أقوال أنكساغوراس في كمن الأشياء كلها في الجسم الأول على نحو ما نكمن السنبلة في الحبة ، والنخلة الباسقة في النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل في النطفة . ومنهم من يحاول رده إلى أقوال الرواقين في العلة الذرية ، وفي أن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها كما تتطور النواة وأن الله هو العلة الجبروتية التي تسرى في كل شيء وتجعله يتطور . ويستبعد الدكتور أبو ريده في كتابه « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » (مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٩٤٦) هذين الرأيين ويرى أن النظام استقى مذهبه في الكمون من مصادر إسلامية إذا أن هناك آيات في القرآن الكريم تشير إلى كمن ذرية آدم في ظهر آدم وأن هذه الذرية أخرجت من ظهره يقول الله تعالى : « وإذا أخذ

ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة . إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ سورة الأعراف (آية ١٧٢ - ١٧٣) . وقد أثرت هذه الأقوال في المسلمين وذهب بعضهم مثل ابن قيم الجوزية وابن حزم إلى أن الأرواح خلقت كلها معاً ، أو خلقت دجلة ، قبل الأجسام ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم ، ثم قلنا لللائكة اسجدوا لآدم » .

والذى يهمنا أن نقرره من هذا كله أن الكمون الذى كان يقول به النظام مرتبط بأصل التوحيد عنده ، وأنه بهذا يختلف عن الكمون الإلحادى وعن الكمون الذى يقول به أصحاب النظريات المادية فى التطور .

٦ - الخلق بالتجلى

هذه الصورة من صور خلق العالم ظهرت عند المتصوفة الذين يعتقدون أن الكون كله بجميع ما فيه وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة على رأسها الإنسان ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الالهية .

وقد عرضنا فيما سبق للفيض أو الصدور . وبهنا الآن أن نفرق بينه وبين التجلى عند المتصوفة ، فنظرية الفيض نظرية فلسفية قال بها فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا وابن باجه وإخوان الصفا ، وهى تقوم فى أساسها على افتراض وجود متوسطات بين الخالق والمخلوقات . وهذه المتوسطات من شأنها أن تمنع الاتصال المباشر بين الواحد والمتكثر كما رأينا . وأما التجلى عند المتصوفة فيقوم - على العكس من ذلك تماماً - على إلغاء هذه المتوسطات بين الله والمخلوقات وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الالهية .

وكان من الطبعي نظراً لاختلاف وجهة نظر القائلين بالفيض عن وجهة نظر القائلين بالتجلى فى تصور علاقة الله بمخلوقاته أن تنشأ عن القول الأول نظرية سميت فى الفلسفة الاسلامية بنظرية الاتصال ، وأن تنشأ عن القول الثانى نظرية أخرى هى نظرية الاتحاد . النظرية الاولى أدت إلى نوع من التصوف العقلى ظهر أول ما ظهر عند الفارابى ثم عند ابن سينا ومن بعدهما بنوع خاص عماد السهروردى المقتول (توفى عام ١١٩١م) فى فلسفته الاشراقية وكذلك عند فيلسوف صقلية ابن سبعين (توفى عام ١٢٦٩م) فى نزعتة الصوفية العقلية . وهذه النظرية تهدف إلى إقامة علاقة أو اتصال ما بين الإنسان والعالم الروحى . فالفارابى ، أول من قال بالاتصال . كان يرى

أن العقل البشرى يبدأ بأن يكون عقلاً بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل ، وقد يتسع إدراكه أكثر وأكثر حتى يصبح مهياً لتقبل الأنوار الإلهية فيصبح عقلاً مستفاداً قابلاً للفيض والإلهام الذى يفيض عليه من العقل العاشر ، وهو نقطة الاتصال بين العالمين العلوى والسفلى ، وبذلك يصل الإنسان إلى السعادة ، لكن هذا التصوف العقلى ونظرية الاتصال التى يقرم عليها شيء والتصوف الاتحادى الجلولى شيء آخر ، هذا التصوف الثانى كما نيجده صفة خاصة عند الجعنيد والحلاج وابن عربى يقوم على الاندماج بين الخالق والمخلوق وهو تصوف يبدأ بأنواع من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهى إلى الفناء المطلق فى الله أو إلى ضرب من الحلول القائم على اختفاء الإنسان أو تلاشيه واتحاده اتحاداً كاملاً فى الله ، ونستطيع أن نقول ، بوجه عام أن هذا النوع من التصوف يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامى الذى يقوم فى أساسه على تصور معين الله ، يظل فيه الخالق منزهاً عن كل حلول أو ماسية أو استقرار ، ويحتفظ بوجوده المتعالى على الكون والإنسان معاً مع قبوله فى بعض الأحيان أن يكون قريباً من العبد الصالح إذا دعاه ، ولكن هذا القرب يختلف تماماً عن مباطنة الله للكون والإنسان على نحو ما نيجده فى الديانة المسيحية وفى مذاهب المتصوفة المتطوفين على السواء ، ومن أجل هذا استحق هذا التصوف الثانى نقد حجة الإسلام الغزالى الذى أسس - كما نعلم - نوعاً ثالثاً من التصوف هو التصوف السنى الذى يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان عندما تصفو نفسه يكون قادراً على ضرب من المعرفة الدنية أو الإلهام يصله بالمعلومات الباطنية التى تحتفى وراء الحقائق الظاهرية . وتتجاوز عالم السمع والبصر .

وأيا ما كان الأمر ، فإن ما يهمنا الآن هو أن نتناول هذا التصوف الاتحادي من ناحية نظريته في خلق الله للعالم ، وسنكتفي هنا فقط بالإشارة إلى بعض أقوال محيي الدين بن عربي (توفي عام ١٢٤٠ م) في التجلي على نحو ما عرضها في كتابه الرئيسي « الفتوحات المكية » ، وفي كتاب « إنشاء الدوائر » ، (نشرة اليرج - لندن ١٩١٩) وفي كتاب « فصوص الحكم » .

الله عند ابن عربي - شأنه في ذلك شأن كل المتصوفة الحقيقيين - خلق العالم ليعرف به ، لأنه يقول عن نفسه في حديث قدسي « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف مخلقت المخلوق به عرفوني » (وفي رواية أخرى تخلقت العالم وقيه عرفوني) .

والله عند ابن عربي له وجود في ذاته يسميه هو وجود الحضرة الأحدية وله وجود آخر تتجلى ذاته فيه عن طريق أسمائه ويظهر في الأعيان الثانية ، تجلياً أو ظهوراً لا كثرة فيه ، وهذا الوجود الثاني يسميه ابن عربي وجود الحضرة الواحدية ويطلق عليها أيضاً اسم الفيض الأقدس ، وله بعد ذلك وجود آخر ، يتجلى فيه في الكثرة ويسميه ابن عربي للتجلي الشهودي الذي يبدأ بتجلي الله في العالم الحسي ثم يبلغ نمامه بتجلي الله في الإنسان ، خليفته في الأرض .

وبفصل لنا القاشاني في شرحه على فصوص الحكم (٤٣٩) التجلي الثاني للذات الإلهية الذي يتمثل في الحضرة الواحدية ويطلق عليه القاشاني اسم « التجلي في مراتب الغيب » ، وذلك في مقابل التجلي الثالث وهو « التجلي في عالم الجس والشهادة » ، على النحو التالي ، فيقول إن هذا التجلي له أربعة مراتب : أولها تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجمولة وهو عالم المعاني وثانها التنزل من عالم المعاني إلى التعينات الروحية وهي عالم الأرواح

المجردة . وثالثها النزول إلى التعينات النفسية وهى عالم النفوس الناطقة . ورابعها النزولات المثالية المتشكلة من غير مادة وهى عالم المثال وبإصلاح الحكماء عالم النفوس المنطبقة وهو بالحقيقة خيال العالم . وخامسها عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة والأربعة المتقدمة مراتب الغيب . وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى .

وعلى هذا الأساس يقسم ابن عربى المعلومات فى « الفتوحات المكية ، (الجزء الأول ، ص ١٣١ — ٣٢١ — إلى أربعة :

١ — معلوم أول هو الحق تعالى « لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته . والعلم به عبارة عن العلم بوجوده » .

٢ — ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية هى للحق وللعالم لا تنصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . . . وهى « لا تنصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكننا أصل الموجودات عموماً . . فإن قلت إنها العالم صدقت أو أنها ليست العالم صدقت أو أنها ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله » وهنا يظهر بوضوح مذهب ابن عربى فى الوجود ، وهو المذهب الذى يقول بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من وجه كان العالم ومن وجه آخر كان الله .

٣ — ومعلوم ثالث هو العالم كله : الأملاك (جمع ملك) والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض .

٤ — ومعلوم رابع هو الإنسان الخليفة الذى جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخيريه . قال الله تعالى : « وسخر لكم مائى السموات وما فى الأرض جميعاً » .

وابن عربى يهتم بنوع خاص — ككل المتصوفة — بتجلى الله فى الإنسان ، لأنه يعد الإنسان « المختصر الشريف ، للكون كله ، ويعمل

في كتاب « إنشاء الدوائر ، دائرة « حضرة الخلافة الإنسانية » في مقابل دائرة « الحضرة الإلهية » ، يأخذ في مضاهاة كل مافي الدائرة الثانية على الأولى لأنه يعتقد أن الإنسان « عالم أصغر » به كل مافي « العالم الأكبر » . ويعتقد فضلاً عن ذلك أن تجلي الله في العالم قبل تجليه في الإنسان كان تجلياً ناقصاً ، أو كان « كالمراة غير المجلوة » ، ولم تتضح صورته تماماً إلا عند تجليه في الإنسان لأنه الحامل للسر الإلهي ، ولأنه من العالم كإنسان العين من العين أو كفض الخاتم من الخاتم) . « وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة ... فاقضى الأمر جلالة مرآة العالم . فكان آدم عين جلالة تلك المرآة وروح تلك الصورة ... فسمى هذا المذكور إنساناً وخليفة . فأما إنسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون النظر . وهو المعبر عنه بالبصر فلماذا سمي إنساناً . فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشأ الدائم الأبدى . والكلمة الفاصلة الجامعة . فثم العالم بوجوده . فهو من العالم كفض الخاتم ... وسماه خليفة لأجل هذا لأنه الحافظ خلقة كما يحفظ بالختم الخزان » . (فصوص الحكم — فص حكم إلهية في كلمة آدميها ، ص ١٢ — ٢٨) .

والإنسان العادي لا يصل إلى معرفة حقيقته الشريفة هذه ، عند ابن عربي ، إلا إذا انتقل من العقل القائم على التفكير ، ومن علم الأحوال القائم على الذوق إلى علم الأسرار ، وهو أشرف العلوم لأنه يقوم على نفث روح القدس في الروح وهو ما يختص به النبي أو الولي أو الإنسان الكامل . وفي هذه المرحلة يكون الإنسان قد وصل في طريق السالكين إلى مرحلة « الملامتية » ، وهي أعلى مرحلة في طريق السالكين عند ابن عربي .

وذلك لأن الملامية يختلفون عن العباد الذي يغلب عليهم الزهد ،
ويختلفون أيضاً عن الصوفية أو أهل الفتوة الذين يظهرون في العامة
بإلهم من كرامات ، ويمثلون رجالاً قطعهم الله إليهم وصانهم صون الغيرة
لئلا تمتد إليهم عين أويده فتشغلهم عن الله . (انظر الملامية والصوفية
وأهل الفتوة للدكتور أبو العلا عفيف) .

الخاتمة

في ختام عرضنا لمسألة خلق العالم كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية وللأشكال المختلفة التي اتخذتها عند مختلف الفلاسفة نستطيع أن نكون رأياً عاماً بصدها .

فالفلاسفة الإسلاميون قد قدموا لنا عند تناوهم لهذه المسألة آراء كثيرة جاء معظمها غريباً عن د الفلسفة القرآنية ، التي دعونا إليها في مقدمة هذه الدراسات وقلنا بضرورة وجودها والاهتمام بها لاستخراج كل ما في القرآن من فلسفة تتفق مع روح الديانة الإسلامية ، وتختلف عن تلك الفلسفة الإسلامية أو العريضة التي تورط المتكلمون والفلاسفة العرب فيها في مناقشة مشا كل كثيرة وقعوا فيها تحت تأثير أفلاطون أو أرسطو أو أفلاطون أو غيرهم وجاءت بعيدة كل البعد عن فلسفة القرآن . فمسألة الجوهر الفرد ، ومسألة وجود زمان قبل الخلق ، ثم البحث فيما إذا كان هذا الزمان متناهياً أو قديماً ، والبحث فيما إذا كان الله قد خلق العالم من مادة سابقة أم لا ، أو فيما إذا كان قد خلقه على صورة مثال قديم أو مثل قديمة في عقله ، ونظرية الفيض أو الصدور ، والقول بتجلى الذات الإلهية في العالم تجلياً يجعل فيه الله والعالم أو الله والإنسان شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة ، كل هذه أقوال غريبة عن روح الإسلام . وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد استطاعوا أن يفتشوا في القرآن عن بعض الآيات التي تدعم هذا الرأي أو ذاك من آرائهم الغريبة ، فالتقوا — وكان لا بد لهم أن يلتقوا — ببعض هذه الآيات التي تتشبه مع اتجاههم ، فإن هذا لا يدل على أن هذا كان هو

الرأى العام للقرآن فى المشكلة التى قننا بدراستها ، وليس هناك ما يمنع من القول بأن المتكلمين أو الفلاسفة كانوا يخرجون الآيات عن معناها الأصلية لتمشى مع هذه الفكرة أو تلك من أفكارهم .

ذلك أن الإسلام قد قدم لنا فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للعالم نظرية متكاملة تقوم على فكرة رئيسية وهى الخلق فى اللحظة الحافظة . فانه قد خلق العالم كله د ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة ماء - كما يقول الكندى فيلسوف العرب (راجع رسائل الكندى الفلسفية - أخرجه الدكتور أبو ريدة - دار الفكر العربى ١٩٥٠) . الله خلق العالم بأن قال له كن فكان . « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (سورة يس) . بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرين - كان بين الكاف والنون فى الفعل د كن . وكل أمر صادر عن الله أو يصدر عنه فى هذا العالم ، وكل أمر سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللحظة الحافظة . يقول تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر . وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » (سورة القمر ، الآية ٥٠) . وينبئنا إلى أنه إذا أراد أن يعلى الحق على الباطل فإن هذا لا يحتاج منه إلا أن يقذف بالحق على الباطل ، فإذا هذا الأخير زاهق . والقذف يدل على سرعة الأداء أو الفعل : « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون » (الأنبياء ، الآية ٨١) ثم يقرر أن خلق الإنسان قد تم بسرعة فائقة : « خلق الإنسان من عجل » (الأنبياء ، ٣٧) . وحديث سيدنا سليمان بمناسبة غياب الهدد فى أرض ملكه سبأ ، تلك الملكة التى كانت تعبد هى ورعيتها الشمس وتسجد لها من دون الله كبير الدلالة ليس فقط على أن فعل الله مقترن باللحظة الحافظة ، بل على أن فعل عباده

الصالحين المقربين يتم أيضاً على هذا النحو الحافظ . لأنه ينفخ فيهم من روحه . في هذا الحديث يطلب سليمان أن يؤتى له بقصر سبأ أو بعرشها : وقال عفريت من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك ، وإني عليه لقوى أمين . قال الذى عنده علم من الكتاب : أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك . فلما رآه مستقراً عنده . قال هذا من فضل ربي ، (النمل ٣٩ ، ٤٠) . وفي حديث إبراهيم مع ربه يستفسره عن كيفية إحيائه تعالى للموتى ، يحييه الله تعالى بأن هذا يتم في اللحظة الحافظة ، على النحو التالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى . قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . قال فخذ أربعة من الطير ، فصهرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، (سورة البقرة ، ٢٦٠) . ويذكرنا الله بأنه إذا أراد عذاب قوم . فإن اللمة التى تمسهم منه . أو النفخة التى يرسلها عليهم ستكون كافية . وكل هذا يتضمن السرعة الفائقة : « ولئن مستهم نفخة من عذاب ربك ليقولن ياويلنا إنا كنا ظالمين ، (الأنبياء ، ٤٦) . ويخبرنا بأنه سيطوى السماء يوم النشور ، كطى السجل للكتب ، الأمر الذى يتم في اللحظة الحافظة أيضاً : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ، (الأنبياء ، ١٠٤) . ويكرر نفس هذا المعنى بصورة أوضح فيقول : « وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب ، (النحل ، ٧٧) . أما حساب الله للبشر يوم القيامة وفي هذه الحياة الدنيا فهو يتم دائماً بسرعة : « والله سريع الحساب ، (البقرة ، ٢٠٢) ، « وهو سريع الحساب ، (الرعد ، ٤١) .

هذا هو حديث الله عن خلقه للعالم وعن كل ما يصدر عنه ، وما سيصدر عنه . في هذه اللحظة الحافظة لن يكون ثمة ما يدعونا للحديث عن الزمان ،

ولإقحامه في مسألة الخلق ، ذلك الإقحام الذى كلف الفلاسفة كثيراً من الجهد . ولن يكون ثمة ما يدعو أيضاً للحديث عن فيض الموجودات عن الواحد . أو ترتيب ظهورها عنه . ولن يكون ثمة ما يدعو كذلك للبحث عن براهين معقدة لإثبات حدوث العالم ، كتلك البراهين التى قدمها لنا الأشاعرة والى استحققت نقد ابن رشد في « مناهج الأدلة في عقائد الملة » .

أما تفصيل الكلام في فلسفة اللحظة الخاطفة ، وبيان كيف أنها تتمشى مع روح الفلسفة القرآنية ، ومع التصور العام لإله الإسلام من حيث أنه الإله المتعالى المنزه . الذى لا يقبل المباينة أو المماسة أو الاستقرار سواء في المكان أو الزمان ، فلنرجى الحديث فيه إلى فرصة أخرى .

الباب الرابع
نقد أبي البركات البغدادي
لنظرية ابن سينا
في النفس والعقل

كثيراً ما يقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في المشرق وذلك اعتقاداً على تلك الحملة العنيفة التي شنها ضد المذاهب الفلسفية التي قامت في الشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، وإذا أضفنا إلى هذا أيضاً ما انتهى إليه التطور الروحي للغزالي نفسه من تعويله على الذوق والكشف وتصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية ، فقد يستخلص القارئ العجول من هذا أن ما قدمه الغزالي كان ضد العقل وضد الفلسفة ، لكن هذا زعم خاطيء ، فالغزالي يصرح لنا في التهافت أنه يريد هدم مذاهب الفلاسفة عن طريق إظهار ما فيها من تناقض وتلبس وتهافت ويان ما اشتملت عليه أدانهم من قصور وفساد ، وليس من شك في أن إظهار التناقض والفساد والقصور لا يتم إلا عن طريق العقل ، ومن قال العقل قال الفلسفة . بوسعنا إذن أن نقول إن الغزالي قد تفلسف في محاولته هدم الفلاسفة ، وإنه قد استخدم العقل في إظهاره لتناقضاته وتهافت حججه ، فالعقل عند الغزالي له مهمة لا سبيل إلى التشكيك في قيمتها .

غير أن خصومة الغزالي للفلاسفة وعدائه لمذاهبهم قد أدى إلى نتيجة أخرى غير تلك النتيجة الخاصة السابقة وهي الزعم بأنه هدم العقل . فالغزالي أول من حطم هذه الهالة التي رسمها الفلاسفة المشاءون الإسلاميون حول أنفسهم باعتبارهم حاملي تراث اليونان ، فقد ظهر بعد أن كانت مذاهب الفارابي وابن سينا قد تسلطت على الفكر الإسلامي تسلطاً كبيراً فهاجمها الغزالي وأسهم بذلك في تحطيم تلك الهالة ، وإن كان من الحق أن نقرر أن مهمة الغزالي في هذا قد بادت بالفشل إذ أنه على الرغم من عنف خصومته للفلاسفة فقد أخذ عنهم الكثير ، آرائهم وظل أسير تفكيرهم وقادهم في كثير من حججهم ، إلا أن الغزالي قد مهد الطريق على أي حال

(١٦ — دراسات في علم الكلام)

طريق الهجوم على الفلسفة المشائية ، وكان له فضل محاولة البحث عن تفكير إسلامي أصيل . وبتنا بعده تتوقع ظهور مفكر إسلامي يسير على نفس الدرب : أى نقد المشائية الإسلامية مع استقلال أكبر فى الشخصية واعتماد أكبر على التصوف والاشراق . وكان هذا المفكر الفيلسوف هو أبا البركات البغدادى المعروف بابن ملسكا .

يقول القفطى (أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ - ٢٢٧ - مطبعة دار السعادة على نفقة عبد الرحمن بدران عام ١٣٢٦ هـ) فى التعريف به ما يلى :

« هبة الله بن ملسكا أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره المتهدى فى آخر أمره . أوحده الزمان . طيب فاضل عالم بعلوم الأوائل . من يهود بغداد قريب العهد من زماننا . كان فى وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة لظيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها زليه صنّف فيها كتاباً باسماء المعترّ ، .

ويذكر ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء فى جزء من طبع بالمطبعة الوهية ١٢٩٩ هـ - ص ٢٧٨ - ٢٨٠) أن أوحده الزمان قد تلمذ على أبى الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين فى صناعة الطب . أما حكاية بداية تعليمه على يد هذا الشيخ فيرويه صاحب طبقات الأطباء على النحو التالى :

« لم يكن (أى الأستاذ) يقرئ يهودياً أصلاً . وكان أبو البركات يشتهى أن يجتمع به وأن يتعلم منه وثقل عليه بكل طريق . فلم يقدر على ذلك . فكان يتخادع للبواب الذى له ويجلس فى دهليز الشيخ بحيث يسمع

جميع ما يقرأ عليه وما يجرى معه من البحث . وهو كلما سمع شيئاً تنهيه وعلقه عنده . فلما كان بعد مدة سنة أو نحوها جرت مسألة عند الشيخ وبحوثها فيها فلم يتجه لهم عنها جواب وبقوا متطلعين إلى حلها . فلما تحقق ذلك منهم أبو البركات دخل وخدم الشيخ وقال يا سيدنا عن أمر مولانا أتكلم في هذه المسألة . فقال : قل إن كان عندك منها شيء . فأجاب عنها بشيء من كلام جالينوس . وقال سيدنا هذا جرى في اليوم الفلاني من الشهر الفلاني في مياد فلان وعلق بخاضري من ذلك اليوم . فبقى الشيخ متعجباً من ذكائه وحرصه واستخبره على الموضع الذي كان يجلس فيه فأعلمه به فقال : من يكون بهذه المثابة ما نستحل أن نمنعه من العلم . وقربه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه .

أما إسلامه ففيه روايات كثيرة . يذكر ابن أبي أصيبعة أن سبب إسلامه هو مايلي : قيل إن أوحّد الزمان كان سبب إسلامه أنه دخل يوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة . فإنه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه ذمياً . فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته فانا أسلم بين يدي مولانا ولا أتركه ينتقصني بهذا . وأسلم .

لكن القفطى يروى روايتين أخريتين في إسلامه . فيقول في الأولى إن أحد المعاصرين له يدعى ابن أفلح كان قد هجاه بقوله :

لنا طيب يهودى حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب أعلامه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك أبو البركات علم أنه لا يجبل بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالإسلام فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بناتاً كباراً وأنهن

لا يدخل معه في الإسلام وأنه متى مات لا يرثه فتضرع إلى الخليفة في الإنعام عليين بما يخلقه وإن كن على دينهن فوق له بذلك ولما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة .

وفي الرواية الثانية يروى البققطي عن ابن الزاغوني أن لإسلام أبي البركات كان سببه أنه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرماً محباً معظماً واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعاً شديداً ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلباً لسلامة نفسه .

وقد ذكر البيهقي في تنمة صوان الحكمة أن أبا البركات مات سنة سبع وأربعين وخمسمائة في نفس السنة التي مات فيها السلطان سعود بن محمد ابن ملكشاه، وأنه عاش تسعين سنة شمسية بمعنى أن مولده كان في عام ٥٤٦٠هـ. ولكن الففطى قال إنه عاش ثمانين سنة فإن اعتمدنا على هذا القول صارت سنة ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة . وعلى أن حال ، فإن المصادر لا تخبرنا بسنة ولادته .

وروى البيهقي أيضاً أن أبا البركات أصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعمي في آخر عمره وبقي أعمى . وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه وسوء تديره فحبسه مدة . وفي شهور سنة سبع وأربعين وخمسمائة أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه أسد فحمل من بغداد إلى همدان أبا البركات . فلما يثس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات . ومات السلطان بعد العصر في نفس اليوم .

وكان مولد أبي البركات ببلدة تقارب الموصل يقال لها بلد وإليها ينسب ولكن لما كانت إقامته ببغداد فإنه اشتهر بأنه بغدادى .

وقد عاصر أبو البركات الخلافة العباسية في آخر عصورها وهو العصر الذي يبدأ بدخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ هـ . وينتهي بدخول بغداد في حوزة المغول عام ٦٥٦ هـ على يد هولاكو . وبانتقال الخلافة العباسية إلى مصر . لكن أبا البركات لم يدرك هذا الحادث طبعاً . وقد خدم أبو البركات الخليفة المسترشد بالله العباسي (٥١٢ - ٥٢٩) وخدم المستضيء بأمر الله والمستنجد بالله قبل أن يلى الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧ هـ) وعاصر حملات الصليبيين على الشام التي استمرت من عام ٤٩٢ - ٥٨٢ هـ .

ويقوم القفطى عن تأليف أبي البركات : لولم يكن له إلا كتابه المعروف بالمعتبر في الحكمة لكفى . ولأبي البركات عدا هذا الكتاب القيم تصانيف في الطب والتشريح ورسالة في ماهية العقل .

وقد ذكر الشهرزورى أن أكثر ما أورده نضر الدين الرازى من حجاج وشبه لأبي البركات البغدادى ، وإن كان علينا أن نتقبل كلام الشهرزورى هذا فى شيء من التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن فى الإمام الرازى ، إلا أنه على أى حال يرفع من شأن أبي البركات . لكن الذى ذكر ابن ملسكا كثيراً وعرف فضله وأشاد بردوده على أرسطو والمشائين هو شيخ الإسلام الفقيه الحنبلى ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الذى امتدحه كثيراً وخاصة فى كتابه « الرد على المنطقيين » كما ذكر فى كتابه منهاج السنة أن أبا البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذى نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذى نشأ بين السكلاية .

وسنقدم فيما يلي طرفاً من فلسفة ابن ملكا في نقده للمشائين الإسلاميين. ولما كان مثل المشائية هو ابن سينا ، فسنضع آراءه في مقابلة آراء ابن ملكا لنتم الفائدة ولتتضح لنا أصالة هذا الأخير. وسنقنع هنا بهذه الدراسة المقارنة حول نقطة معينة ، هي « نظرية ابن سينا في النفس والعقل » ونقد أبي البركات لها .

١ - إثبات وجود النفس

(١) عند ابن سينا :

موقف ابن سينا فيما يتعلق بضرورة إثبات وجود النفس والبرهنة العقلية عليه موقف مزدوج ، فعقوله بعدم الحاجة إلى هذا الإثبات لأن وجود النفس وجود حدسي إلا أنه يسوق البراهين المختلفة على ذلك . ففي موقفه الأول ، نجد مثلاً يقول في الإشارات : ارجع إلى نفسك وتأمل . إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ .. ما عندي أن هذا لن يكون للمستبصر ، حتى إن النائم في نومه والسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، : ويذهب ابن سينا في الإشارات أيضاً إلى أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى واسطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلال من استدلالنا العقلية ، وإنما تدرك إدراكاً مباشراً بالحدس .

يقول الشيخ الرئيس : فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك بما تتمتعته من نفسك وما نهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت ، ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعل . . . وإن أثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به .

لكن ابن سينا يسعى مع ذلك إلى البرهنة العقلية على وجود النفس ، وقد رأى أن هذه البرهنة أمر ضروري ، فقال في الشفاء : : إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً ثم نتكلم فيما يتبع ذلك ، ومن ثم قدم براهينه المعروفة على وجود النفس وهي تنقسم إلى قسمين : براهين اقتبسها من فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وبرهاناً شخصياً أثبت فيه أصالته ، والبراهين الأولى هي :

١ - برهان الحركة : وهو قائم على أن الجسم ، جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التي يقوم بها بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس ، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية في الجسم في حين أن حركة النفس من ذاتها ، فالنفس إذن مستقلة في طبيعتها عن البدن ومن نفس مغايرة له ، وجميع الحركات التي يقوم بها الجسم ليس مصدرها الجسم بل قوة مستقلة عنه في النفس .

٢ - برهان إدراك العلاقات : إدراك الشيء عند الحيوان وإدراك العمليات العقلية السامية عند الإنسان لأنه وحده القادر على تصور المعاني العامة المجردة وتصور العلاقات القائمة بين الأشياء ، وكل هذا يدل على أن النفس لا الجسم هي الجوهر الذي تنسب إليه هذه القدرة على الإدراك ، وكذلك فإن النفس الإنسانية تستطيع أن تدرك العلاقة بين ما يحسه الإنسان أو ما يفكر فيه وما يشهده فيه هذا الإحساس أو ذلك التفكير من انفعال معين كالغضب أو السرور حتى إذا تأملت هذه العلاقة وتذكرت أصيبت ما بها من عذبة وأذعن الجسم بأن الإدراك لذلك الانفعال :

٣ - برهان الوحدة : وحدة الإدراكات ووحدة الحركة ، يقول ابن سينا في الإشارات ، عندك حركة قبل البصر ، زلماً يؤدي البصر كالمشاهدة .

وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها ، ويقول في رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها : « إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني بصرى واشتيتته أو غضبت منه وكذا يقول أخذت يدي ومشيت برجلي وتكلمت بلساني وسمعت بأذني وتنكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء البدن بجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال ، فإذا الإنسان الذي يشير إلى نفسه « بأننا ، مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن » .

فالنفس إذن هي مصدر وحدة الإدراكات وهي المحور أو الرباط الذي يجمع بين مختلف الأحاسيس ، ويتصل بهذا البرهان برهان الطوية أو استمرار شعور الإنسان بأنه هو هو ، إذ لولا وجود النفس التي بين جنبي لما استطعت أن أتيقن أنني اليوم نفس الشخص الذي كنته بالأمس والذي كنته منذ سنوات خلت . يقول ابن سينا في رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع أحوالك ، أنك تتذكر كثيراً عما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر دائماً في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمر بل هو أبداً في التحلل والابتعاد » .

والتأمل في هذه البراهين يجد أنها ليست براهين لإثبات وجود النفس بحد ذاتها ، بل براهين للتدركة بين طبيعتها وطبيعة الجسم . فالنفس كما تظهرها هذه البراهين قوة تحرك الجسم والجسم يتحرك بها ، وقوة لإدراك العلاقات بين أجزائه وإدراكها بالبدن ، وقوة للجمع بين الإدراكات والأفعال المختلفة

التي تصدر عن الجسم في صور متفرقة وقوة تشعر الإنسان بهويته بينما يعجز
الجسد عن ذلك تماما . وكل هذا من شأنه أن يوضح لنا طبيعة النفس من
حيث أنها جوهر متمايز عن البدن . لكن لا يثبت لنا وجودها أو إن
شئنا الدقة لا يثبت لنا وجودها بطريق مباشر بل بطريق غير مباشر فحسب .
فعندما أثبت بالبرهان أن أ ليست ب ، أو أن النفس ليست هي
الجسد ، فلن يكون هذا برهانا على وجود أ بل هو برهان فقط على أن
أ ليست ب .

لكن علينا أن نذكر أن إخفاق ابن سينا في البرهنة برهنة مباشرة على
وجود النفس ينبغى أن لا يقدح في عبقريته ، لأن السر في هذا الإخفاق
هو أن وجود النفس بديهى يدرك بالحدس غير قابل للبرهنة الاستدلالية
العقلية .

وأياما يكون الأمر فإننا نفضل على هذه البراهين البرهان الشخصى
الذى قدمه ابن سينا وأثبت به وجود النفس وهو الفرض المعروف باسم
الرجل الطائر أو الرجل المعلق في الفضاء . وذلك لأن هذا الفرض يقوم
على الافتراض أو التخيل ، لا على الاستدلال المنطقى والانتقال من المقدمات
إلى النتائج . ومن هنا كان أقرب إلى طبيعة وجود النفس من حيث أنه وجود
بديهى حدسى . وهذه الطريقة هي نفس الطريقة التى اتبعها ديكارت في
إثبات الكوجيتو إذ يقول في التأملات : « الآن سأغمض عيني وسأصم
أذنى وسأعطل حواسى كلها بل سأحوى من خيالى صور الأشياء الجسمية
جميعا ... ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو انقطع عن إدراك
لأنى » . والشبه واضح بين هذا الذى يقوله ديكارت في التأملات وما يقوله
ابن سينا في الشفاء . يقول : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ،
وخلق كاملا . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى في

هواء أو خلأ هو يا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس
وُفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود
ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفاً من
أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من
خارج، بل كان يُثبت ذاته ولا يُثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً .

علينا إذن لكي تثبت وجود النفس أن نفترض أو نتخيل عدم وجود
البدن بجميع أعضائه وسنرى مع ذلك أن الإنسان سيظل موجوداً وجوداً
لا شك فيه . ومعنى ذلك أن جوهر الوجود الإنساني شيء آخر غير البدن
وهذا الشيء هو النفس . وفرض الرجل المعلق في الفضاء تقوم دعائمه على
هذا المنهج السليم . وأهم ما يتميز به أنه يتجه مباشرة إلى إثبات وجود النفس
مبتدئاً بافتراض عدم وجود البدن . أى أنه يبدأ من العدم ليصل إلى
الوجود، يبدأ من أن يدعو كلاماً إلى أن يتخيل عدم البدن ليرى بنفسه
أن هذا التخيل لن يؤدي إلى عدم وجود الإنسان . وذلك لأن هذا
الوجود يعتمد على شيء آخر غير البدن لا سبيل إلى الشك في وجوده ألا
وهو النفس .

هذا الفرض إذن أكثر دلالة على وجود النفس من البراهين السابقة .
ولم يلجأ فيه ابن سينا إلى الاقتباس من فلاسفة اليونان بل اعتمد على تأملاته
الخاصة وأصالته .

(ب) عند أبي البركات البغدادي :

رفض أبو البركات البغدادي الاستدلال العقلي على وجود النفس .
وأهم ما تتميز به كتاباته في هذا الصدد بل وفي كل فلسفته خلوها من الاعتماد

على ما كتبه فلاسفة اليونان ، واتسامها بالتأمل الشخصى والابتعاد
عن التقليد .

يقول ابن ملكا مبيناً بداهة وجود النفس رافضاً الاستدلال عليه :
« أقول إن الألفاظ إنما يستعملها الناس في مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه
وليس يعنى أحد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه وما من أحد يقول
نفسى ونفسك في مفاوضاته ويشير به إلا إلى ذاته وحقيقته . فإنه يقول
فرحت نفسى وتألمت نفسك ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت
وتألمت . وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمت وجهلت .
بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسى وذاتى وبين أن يقول أنا . وكلما يقولون
فيه لشيء نفسه فإنما يعنون به حقيقته وذاته . وكما يقولون إن نفس البياض
يضاد السواد ولا يريدون بذلك أن للبياض نفساً هي غيره . وما من أحد
يعتقد أنه شيء ونفسه شيء آخر . فإنه إذا قال تألمت نفسى ليس يعتقد أن
المتألم آخر إذا راجع فكره أدنى مراجعة . وحقق تصور ما يقوله حتى
يفرق بين اختلاف اللغة واختلاف المعنى ولا يتوهم الأسماء في ترادفها
كالتباينة في معانيها باشتراكها في اختلاف المسموع ، فهذا هو المفهوم
الحقيق من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ النفس وهى بحسب
هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ يثبت الوجود . فليس أحد من الناس
محتاجاً في إثبات وجود نفسه إلى حجة . فمن هو الذى يشك في أنه موجود
حتى يُبين له ذلك بحجة . وكيف لا . ولا شيء عند أحد من الناس أبين من
ذلك أعنى أبين من وجود ذاته . وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من
الناس نفساً أى ذاتاً هي هويته وإنيته ، (المعتبر في الحكمة ، ج ٢ ،
ص ٣٠٠ — ٣٠١) .

ويطلق ابن ملكا على معرفة الإنسان لنفسه اسماً خاصاً فيقول إنها

معرفة بغير تمييز ، ويقول إن أخص خصائص هذه المعرفة أنها ، تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه .

ثم يشير بعد ذلك لإشارة خفيفة إلى أن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك ، فإنه لن يشك مع هذا في أنه موجود ، وبوسعه أيضاً أن يقوم بترك أحد أجزاء جسمه فإن هذا لن ينقص من شعوره بإنيته . ولا شك أنه في هذه الإشارة متأثر بآبن سينا في فرض الرجل في الفضاء لكن لابن ملسكا طريقته الخاصة الواضحة في عرض فكرته والتعبير عنها ، إذ يقول : « إنك لو فرضت إنساناً خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرّك ومن المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً لا يغيب عنه . وفي كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بأنمظنه عليها مع دلالاته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فهذه التاء المضمومة في اللغة العربية في اللفظ يدل على ذاته . ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من مخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت . فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء . . . وإذا ارتقى الإنسان في معرفته قليلاً عرف بدليل النظر أولاً فأولاً من نفسه معرفة بعد معرفة . فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولاً وسميناً ويرى أنه هو هو في كلتي الحاليتين . فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي يرى . ثم قد يقطع عضو منه ويعلم أنه هو هو . فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها ويقيس على مثله في كل عضو أيضاً . . . فيسكون كل ما يعرفه من ذاته بعد الإنيّة المطلقة والهوية التي ماهيتها غير محققة بنظر على ،

(ص ٣٠٦) .

فوجود النفس أو ماهيتها غير محقق بنظر علي : كما يقول أبو البركات ،
 ويلاحظ أن أبا البركات قد أشار في قوله السابق : « إن الإنسان يرى
 جسمه صغيرا وكبيرا ممزولا وسمينا ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين ،
 إلى برغان الاستمرار عند ابن سينا . ولكنه لا يقدم هذا دليلا على وجود
 النفس بل يسوقه للاستدلال على أن الإنسان بعد وثوقه من وجود نفسه
 ثقة غير قائمة على النظر والاستدلال ، تزداد معرفته على مر الأيام عن
 طريق النظر العقلي وعن طريق ملاحظته لاستمرار هديته وإنيته . فالنظر
 العقلي إذن ليس مستحيلا في أمور النفس ، ولكنه لا يتعلق بإثبات وجودها
 بل بزيادة معرفتنا بها . فهو أدخل في باب المعرفة منه في باب الوجود .
 ويبدو أن هذا هو النوضع الصحيح لكل البراهين التي قيلت وتقال في إثبات
 وجود النفس ، فهي لا تثبت وجودها لأن وجودها بيّن بديهي ، بل تزيد
 من معرفتنا بها .

٢ - تعريف النفس وطبيعتها

(١) عند ابن سينا :

قَبِيل ابن سينا تعريف أرسطو للنفس خدّها بأنّها ، كمال أول الجسم طبيعي آلى ، وإن شئنا قلنا كمال أول الجسم طبيعي ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة ، (مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٥) .
كلمة « كمال » ، هى عين الكلمة التى استخدمها أرسطو ليعبر بها عن نظريته إلى النفس من حيث أنّها صورة متحدة بالمادة التى يمثلها هنا الجسم . وكما أنّ الصورة والمادة عند أرسطو لا تنفك إحداهما عن الأخرى ويكونان جوهرًا واحدًا ، كذلك فإنّ النفس والجسم يكونان عنده جوهرًا واحدًا . أما ابن سينا فقد رأى أنّ النفس وإن كانت كمالًا للجسم أو صورة له ، إلا أنّها ليست من نوع الصورة الأرسطية التى توجد دائماً ملتصقة مع مادتها ، بل هى صورة خاصة تمثّل جوهرًا مستقلًا عن البدن . وفى هذا يختلف ابن سينا عن أرسطو لأنّ النفس عنده جوهر مستقل عن البدن وكمال وشرف له يتّنها هى ليست كذلك عند أرسطو الذى ذهب إلى أنّ النفس والجسم يكمل أحدهما الآخر ولا استقلال لأحدهما عن الآخر . والنفس عند ابن سينا حاصلة على كمالها قبل اتصّالها بالبدن ، بل إنّ كمالها فى هذه الحالة المفارقة كمال تام ، وعندما تهبّط إلى البدن وتحل فيه تصبح فى هذه الحالة أيضًا كمالًا للبدن . أما عند أرسطو ، فالنفس لا يمكن أن تسمى كمالًا إلا بالنسبة إلى البدن وفيه وبه لأنّها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه .

ولكى تكتمل الصورة التى قدمها ابن سينا عن طبيعة النفس لا بدّ أن نشير إلى تأثّر أفلاطون فى قوله بأنّ النفس جوهر روحى يفيض من العالم

العلوى ويحل في البدن كارها ، وهو يتحدث في قصيدته المشهورة عن حنين النفس ورغبتها في الصعود إلى العالم الذي هبطت منه ، تماماً كما فعل أفلاطون ولكنه يفترق عن هذا الأخير في أنه رأى أن هبوطها إلى هذا العالم الحسى كان لحكمة إلهية بينما كان قد ذهب أفلاطون إلى أن هبوطها إليه إنما هو تكفير عما ارتكبه من خطايا .

هذا يحمل رأى ابن سينا في تعريفه للنفس وطبيعتها . ونلاحظ أن رأيه هذا كان خليطاً بين رأى أفلاطون وأرسطو . يقترب من الأول ويتبعد عن الثانى عندما يرى أن آراء أرسطو حول طبيعة النفس وعدم استقلالها عن البدن ستؤدى حتماً إلى القول بفنائها وعدم خلودها . ولكن ابن سينا لم يجد حافزاً يحفزه إلى البحث عن تعريف جديد للنفس ، فهو قد احتفظ بالتعريف الأرسطى وفهمه فهما يتفق مع العقيدة الإسلامية .

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أوحد الزمان باستعراض وشرح أشهر التعريفات التى قدمها القدماء للنفس ثم ينقدها ويقدم تعريفاً خاصاً لها ، والقدماء عندهم هم الفلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين على السواء . وهو يبدأ بالتعريف الأرسطى للنفس ثم يتلوه بالتعريف الأفلاطونى ويذكر أن التعريف الأرسطى أشهر .

يقول ابن ملكا : قد كان الذين حدوا النفس من الأقدمين قالوا : إنها كمال أول طبيعى للجسم آلى ، . ويأخذ فى شرح مغزى هذا التعريف فيقول إن الكمالات هى الأشياء التى إذا كانت موجودة لأشياء أخرى وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال . وإذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك

على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئاً إذا كان لبدن ما كان بهذه
الصفة أعنى على حال كمال وإذا لم يكن كان على حال نقص . ثم يتابع
التعريف فى قوله : كمال « أول » فيقول إن الكمالات منها أولية الحصول
والكون لما هى له وليس كونها له عارضا وتابعا ، ومنها ثانية الكون
وعارضة وتابعة لكون تلك الأوائل كالمصباح فى البيت الذى كونه فيه
كون أول . وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الأول وعارض له .
والنفس من الكمالات البدنية التى كونها فيه كون أول لا كون ثان . ثم
يتابع التعريف فى قوله : « كمال أول طبعى » فيقول إن من الكمالات ماهو
صناعى حاصل بفعل الإنسان كالتشكيلات الصناعية وما مائلا ومنها طبعى
غير كائن بفعل الإنسان كالألوان والأشكال الموجودة فى أجسام النبات
وأعضاء الحيوان ... والنفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية . ثم يتابع
التعريف فى قوله « لجسم آلى » فيشرح المقصود بكلمة آلى قائلا إن الأبدان
منها المستعد بمزاجه لحلول النفس به ولتقبل الكمالات التى تجلبه معه
له ومنها غير المستعد . والنفس ليست كالأشياء طبيعياً إلا للمستعد بآلاته من
الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك لا لغير المستعد منها . ولذلك
يقال عوض قولهم آلى ذو حياة بالقوة : كمال أول طبعى لجسم ذى حياة
بالقوة .

ثم يقدم بعد تعريف أرسطو السابق للنفس تعريف أفلاطون لها .
فيقول : « وقال قوم آخرون من القدماء فى حد النفس إنها جوهر غير
جسمانى محرك للبدن ويعنون بغير الجسمانى إنها ليست بجسم ولا ماهو
متقدم فى وجوده بالجسم كالأعراض بل له إمكان وجود بنفسه مع
مفارقة الجسد . »

ثم ينقد التعريفين معا فيقول : إن لفظة النفس إذا قيلت على هذين
(١٧ — دراسات فى علم الكلام)

المفهومين السابقين ، فإنما يقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان . ولذلك فإن هذين التعريفين لا يصلحان كتعريفات للنفس لأنهما يستخدمان حدوداً أكثر تعقيداً من المعرفة بحيث أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم إلا بعد لآى وإيضاح أن النفس هى المقصودة بهذا التعريف أو ذاك . يقول أبو البركات : « إن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هى البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه لطبعه أو عرض فى البدن أو هل هى جوهر غير جسمانى بل أكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها فى مفاوضاته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر فى شىء من ذلك ، .

تعريف أبى البركات للنفس :

وبعد أن قدم أبو البركات تعاريف القدماء للنفس وشرحها شرح الفاهم قدم التعريف التالى لها :

« لفظ النفس إذا أردت لها شرحاً بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه .

ويأخذ بعد ذلك فى شرح ما جاء فى هذا التعريف فيقول :

« قولنا قوة نعنى به الفاعل الذى ليس بجسم . وقولنا حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين أشياء يأتى ذكرها فيما بعد يسمونها عقولاً فاعلة مفارقة للأجسام . وقولنا فى الأبدان ولم نقل فى الأجسام والأجساد لأننا نعنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه كما قالوا فى الحد القديم إنها كمال أول لجسم آلى . فإن

البدن في العرف يجرى مجرى ذلك للنفس ، فإن النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وإن سميت فسما يسمى البدن المفارق للنفس أعنى الميت حيوانا وإنسانا وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى. وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التي تفعل في البدن ولا تفعل به أى لا تتخذ آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس في البدن. وقولنا ما تصدر عنه من الأفعال والحركات لأن الأفعال والحركات الإرادية تصدر عن أجزاء النبات وأعضاء الحيوانات وصدورها الأول الحقيقي إنما هو من النفوس وبها كالقلم يكتب والإنسان الكاتب به وقولنا المختلفة الأوقات والجهات لنتفرق بينها وبين الطبيعة التي أفعالها وحركاتها في كل وقت على سنن واحد وإلى جهة واحدة ، وقولنا بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها نعنى به أن القاسم التارك لجهة دون جهة والفاعل في وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والخالتين الموقتتين ، فإن الأوقات من الزمان على ما سبق الكلام متميز بمتجددات الحوادث من الأحوال ، وقولنا يحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على أنه فصل يميز في الحد بل معنى مكمل لحقيقة المحدود وأوصافه الذاتية .

ثم يوضح أبو البركات أن هذا التعريف تعريف مشترك يقال على النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، ولكن إذا أريد التخصيص قيل في النفس النباتية « قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه من غير إرادة وروية ، وقيل في النفس الحيوانية كذلك مع إرادة وروية . وقيل في النفس الإنسانية كذلك أيضاً مع سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذى هو تعريفها لغيرها ما تريد بما تعرف . »

لكن هذا التعريف لا يشفي غليل أبي البركات في تعريفنا بطبيعة النفس..
وانذلك نص في أول النص السابق على أن هذا التعريف ليس إلا شرحاً
للنفس بحسب عمومها واشتراكها ، ويعنى بذلك أنه تعريف يصلح مع بعض
الإضافات لأن يطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية
جميعاً ، فهو من هذه الناحية فقط تعريف مفيد . لكن به عيبا واضحا هو أنه
قد نص على أن النفس قوة حالة في البدن مع أننا سنرى الآن أن أبا البركات
في شرحه لطبيعة النفس الانسانية حريص كل الحرص على أن يقرر أن
النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع .

ويبدو أن الذى دفع أوجد الزمان إلى اتخاذ هذا الموقف هو معارضة
الشديدة لأرسطو والمشائين . فقد ذهب أرسطو إلى أن النفس صورة للبدن
ووجود الصورة عنده مكمل لوجود المادة كما أن وجود هذه الأخيرة مكمل
للصورة ، ومعنى هذا الكلام أن أرسطو كما أنه يرى أن وجود النفس لازم
وضرورى لوجود البدن كذلك فإنه يرى أن وجود البدن ضرورى لوجود
النفس ، وقد رأينا أن ابن سينا قد افترق عن أرسطو في هذه النقطة ورأى
أن النفس جوهر مستقل عن البدن ، إلا أنه رأى مع ذلك أن البدن يدخل
في تعريف النفس كما يدخل البناء في تعريف البناء ، وهذا ما لم يوافق عليه
هبة الله ، لأنه من أجل أن يبتعد عن كل احتمال يؤدي إلى اعتماد النفس على
البدن في طبيعتها ، ذهب إلى أنها جوهر موجود لا في موضوع ، فالبدن
عند هبة الله مجرد آلة للنفس ، وليس لنا أن نقول إن النفس موجودة
أو حالة في البدن لأننا إذا قصدنا الدقة قلنا إن النفس توجد لا في البدن
ولا في أى موضوع آخر لأنها جوهر قائم بنفسه لا في موضوع .

٣ - روحانية النفس

(١) عند ابن سينا : قدم ابن سينا عدة براهين لاثبات روحانية النفس . وسنرى كيف استحققت هذه البراهين نقد ابن ملكا لا لأن هذا الأخير يؤمن بمادية النفس . بل لأن هذه البراهين بدت غير متماسكة وربما كذلك لأنها أقامت روحانية النفس على أساس غير كاف في نظر ابن ملكا .

من هذه البراهين التي عول عليها ابن سينا بخاصة والمشامون بعامة لإثبات روحانية النفس مايلي :

١ - تصدر من الإنسان حركا غير قسرية ولكنها مضادة للطبيعة وذلك كأن يمشي الإنسان على وجهه ، ' رضى مع أن ثقل جسمه يدعوه إلى السكون ، أو كالتأثر الذي يخلق في ' بلو بدل أن يسقط بفعل الجاذبية على الأرض . وهذه الحركات المضادة للبيعة تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

٢ - إن القوى الجسمية إذا أصاب موضوعها الذي هو البدن آفة لحثها الضرر . أما القوى العقلية فلا تتأثر بما يصاب البدن من آفات . فلا بد أن تكون طبيعة هذه القوى مغايرة للقوى الجسمية المادية .

٣ - إن القوى الجسمية لا تدرك ذاتها وآلاتها اللهم إلا على سطح مرآة ، في حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك إدراكها أيضا . فلا بد أن تكون ذات طبيعة مغايرة لطبيعة القوى الجسمية .

٤ - من المشاهد أن القوى الجسمية تضعف بتقدم السن ، تتأثر بالمجهود فقوة الإبصار مثلا تضعف في الشيخوخة والقراءة الطويلة تضعفها

وتجهدا . وعلى العكس من ذلك فإن القوى العقلية تقوى في الشيخوخة الأمر الذي يدل على انتمائها إلى طبيعة مختلفة عن طيبة الجسم وقواه .

هـ - لو كانت النفس العاقلة قوة جسمانية لحلت معقولاتها في الجسم الذي هو محلها ولأدى هذا إلى عجزها عن إدراك المتقابلات والأضداد . أما والنفس قادرة على إدراك الأضداد ، فلا بد أن تكون غير جسمانية .

* * *

(ب) عند أبي البركات :

قام أبو البركات بالرد على هذه الحجج فرفضها جميعا باستثناء الحجة الأخيرة التي قال عنها : « لا بأس بها » . وهذه الحجج التي قدمها ابن سينا والمشامون ليثبتوا بها روحانية النفس تؤيد وجهة نظر أبي البركات . لأنه هو الآخر ممن يؤمن بروحيتها . إلا أنه ليس ممن يقبل الأمور على علاتها .

١ - فالحجة الأولى باذية الضعف إذ أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته أو بارتفاعه في الفضاء قد يكون في طبيعته الخاصة بجسمه ما يسمح له بهذه الحركة أو بذلك الارتفاع . وليس هذا دليلا على أن له محرك من ذاته مختلف عن جسمه . وما أكثر ما نعرف اليوم عن أجسام ترتفع في الفضاء بل وخارج الفضاء (زهي الصواريخ) دون أن يكون هذا دليلا على أن لها نفسا .

٢ - والحجة الثانية التي تقول بأن القوى العقلية مختلفة عن القوى الجسمانية لأنها لا تتأثر بأفات البدن بينما تتأثر هذه الأخيرة . يرد عليها أبو البركات هكذا : « إن القوة العقلية كذلك أيضا تستضر أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأي والتفكير والروية في الأمراض البدنية » .

٣ — والحجة الثالثة التى تقول بأن القوى الجسمية كقوة الإبصار مثلا لا تدرك ذاتها اللهم إلا على سطح مرآة فى حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك موضوع إدراكها يرد عليها أبو البركات قائلا : « جوابها أن هذا الإدراك إن كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آليتهما . وإن كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هى الوسائط فى العلم ، والعين أيضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التى هى آلتها بواسطة المرآة » .

٤ — والحجة الرابعة التى تقول بضعف القوى البدنية بتأثير الجهد وفى الشيخوخة وبقوة القوى العقلية يرد عليها أبو البركات على هذا النحو « جوابها أن تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب . فإن لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها . فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ فى الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة . فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة أكثر من موافقة غيره ولعل الرياضة والتعاليم الحاصلة فى طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع تزايد ضعف البدن وقواه » .

٥ — أما الحجة الخامسة التى تقيم روحانية النفس على أساس أن النفس العاقلة لو كانت قوة جسمية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها ولعجزت عن إدراك المتناقضات فيعلق عليها أبو البركات بقوله : « لأنها لا بأس بها فإن الأجسام وما يحلها من الأضداد والمتقابلات لا يجتمع فى الموضوع الواحد منها الضدان معاً والنفس تجمع صورتيهما فتحكم فيهما وتقيس إحداهما (صحة أحدهما) إلى الأخرى (صحة الآخر) » .

ولعل السبب فى أن هذه الحجة الأخيرة هى الحجة الوحيدة التى بدت معقولة فى نظر أبي البركات أنها بدأت من النفس ولم

تبدأ من الجسم . فكانت دليلا حقيقيا على روحانيتها وتصويرا صادقا لطبيعتها . أما الحجج السابقة فننطقها كلها يقول إن النفس ليست مادية لأن الجسم أو قواه توصف بكذا والنفس لا توصف بهذا الوصف ، فلا بد أن تكون روحانية . وهذه النتيجة ليست حتمية إذ قد توصف النفس بما لا يوصف به الجسم ولا يؤدي هذا بالضرورة إلى إثبات روحانيتها . هذا فضلا عن أن هذه الحجج وضعت الجسم نصب عينها ، وبدأت به فلم تستطع أن تتخلص من شبهه . ومن هنا جاء تهافتها وعدم إقناعها .

ولذلك فقد حرص أبو البركات في الحجج التي أدلى بها لإثبات روحانية النفس أن يبدأ من إمكانيات النفس ومن طبيعتها ، لا من البدن وبرهان الضد . من ذلك مثلا قوله . وهذه أقوى الحجج في نظره ، « إن النفس قادرة على إدراك الكل وقادرة على العلم بالكل المجرد مما يحل ويكبر عن أن يلتقي في لوح البدن ويتصور فيه » . ومن ذلك قوله إن النفس تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسمعها ولا ينتهي إليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر أقل قليل منه ويعظم عن أن يقال في البدن . . . وفي النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقمار وأشكال ما يعظم أحدها عن أن يقال إنه في البدن » .

٤ - أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية

(١) عند ابن سينا :

فرق ابن سينا بين ثلاث نفوس رئيسية هي النباتية والحيوانية والإنسانية .
وذكر أن بينها نوعاً من التدرج ، تبدأ من الأعم تتلوها الأقل عمومية
تتلوها الأخص . فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية لأنها توجد
في النبات والحيوان والإنسان بقواها الغذائية والنامية أو المنمية . والحيوانية
توجد في الحيوان والإنسان بقوتها المحركة والمدركة . أما الإنسانية فهي
أخص النفوس جميعاً لأنها توجد في الإنسان فقط . يقول ابن سينا في
مبحث عن القوى النفسانية : « القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم
والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك
الحيوان والنبات فيها : وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية وثالثها تعرف
بالقوة المنطقية » .

هذا هو الأساس الذي فرق به ابن سينا بين نفس نباتية ونفس حيوانية
ونفس ناطقة أو إنسانية . وهذا الأساس هو الذي نجده عند بقية الفلاسفة
الإسلاميين .

(ب) عند أبي البركات :

لكن أبا البركات اختار أساساً مختلفاً ، ونعني به مقدار الشعور الحاصل
عليه كل من هذه النفوس الثلاث . ومن الطبيعي أن تكون النفس النباتية
أدناها من هذه الناحية ، تتلوها الحيوانية ، تتلوها الناطقة التي تمثل في هذه

الحالة أرقى النفوس جميعاً . فأساس التفرقة بين النفوس عند ابن سينا هو العام والخاص والاتجاه من الأعم إلى الأخص . وأساس التفرقة عند أبي البركات هو عدم الشعور والشعور والاتجاه في هذا من الضيق إلى الأوسع أو من الأدنى إلى الأعلى أو من الأقل إلى الأكثر شعوراً . فهو إذن عكس الاتجاه عند ابن سينا . عند هذا الأخير اتجاه إلى الضيق وعند أبي البركات اتجاه إلى السعة . يقول أبو البركات : النباتية منها تشعر بأفعالها شعوراً ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية تشعر شعوراً أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتعمل بحسبها . والإنسانية تشعر شعوراً أكثر من شعورها وتعرف معرفة أتم فتسع معرفتها الأشياء الكثيرة . . . حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة ، (ج ٢ ، ص ٣٠٣) .

فالنفس النباتية تفعل في الأبدان بغير معرفة أو إرادة ، والحيوانية بمعرفة وإرادة والإنسانية الناطقة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها معرفة المعاني الكلية والنطق ..

وثمة نقطة رئيسية تفصل بين ابن سينا وأبي البركات في تصور كل منهما لهذه النفوس . فالاختلاف بين هذه النفوس عند أبي البركات اختلاف بالجواهر والنوع لا بالأشد والأضعف ، . والأمـر بخلاف ذلك عند ابن سينا . فعندنا يقول إن النفس النباتية أعم النفوس جميعاً فإنه يعنى أنها موجودة بقواها الغذائية والنامية ليس فقط في النبات ، بل في النبات والحيوان والإنسان جميعاً . ويمترض على ذلك أبو البركات ويقول إن النفس النباتية خاصة بنوع واحد فقط هو النبات ، ولا تعداه إلى غيره

لأن النفس ليست مجرد مجموعة من القوى بل لابد أن يشيع فيها قدر ما من الشعور ، ولأن القوى التي لا تستند إلى الشعور لا يمكن أن تسمى قوى نفسانية ، وإذا طبقنا هذا الكلام على ما يقوله ابن سينا من وجود النفس النباتية ليس فقط في النبات بل في الحيوان والإنسان كذلك ، لكان الإنسان منا يشعر بما يصدر من نشاط لقوى هذه النفس ، وأهمها القوة الغذائية والقوة النامية أو المتمية ، لكن الأمر بخلاف ذلك ، يقول أبو البركات :

« ما من أحد يشعر بتغير الغذاء في معدته في أكثر الأحوال ، فكيف أن يشعر بكيفية ذلك التغير ، فكيف بالذي في الكبد ، بل والذي في العروق على كثرتها والذي في واحد واحد من الأعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا أن نشعر بجزء من أبداننا التي تنصرف قوانا في تغذيتها كالعروق والأعصاب والأغشية والرباطات حتى لا يخفى علينا شيء من أوضاعها ولا من أشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشرّح وما نعرفه منه بالحدث والتحربة ، فهذه حجة بالغة في أن لقوى الطبيعية غير القوى الإدراكية ، (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

قد يعترض ابن سينا على هذا قائلاً : من ينكر أن الإنسان منا فيه قوة غذائية ونامية ؟ وإذا كنا قد اتفقنا على أن القوتين الغذائية والنامية أهم ما يميز النفس النباتية ، فلا بد أن يؤدي هذا إلى نتيجة حتمية وهي : أن الإنسان يحتوي على النفس النباتية . لكن أبا البركات لا يوافق على هذا بتاتاً ، فالعبرة ليست في وجود هذه القوى في الإنسان ، بل — مادعنا نتحدث عن الإنسان فإن العبرة تكون في شعور الإنسان بنشاط هذه القوى .. وعدم شعور الإنسان بنشاط هذه القوى يحتم علينا إخراجها من حيز النفس الإنسانية على الرغم من وجودها وقيامها في الإنسان . فليس كل

ما يوجد في الإنسان ويجرى في داخله يتبع القوى النفسانية الإدراكية ، بل علينا أن نفرق منذ الآن في داخل الإنسان نفسه بين قوى طبيعية وقوى إدراكية نفسانية . لكن إذا كنا قد أخرجنا القوى الغاذية والنامية من نطاق النفس الإنسانية فليس معنى ذلك أنه لا توجد نفس خاصة بها . فالنفس النباتية خاصة بهذه القوى . والاختلاف بين النفس النباتية والنفس الإنسانية اختلاف جوهري .

وما يدعم القول بأن الفروق بين كل نفس من هذه النفوس فروق فاصلة وأن الاختلاف بينها اختلاف بالجواهر والنوع أن البغدادى يلفت أنظارنا إلى أن النبات خال من القوى الحساسة والمتحرك الموجودة في الحيوان وأن هذا الأخير يفتقر إلى القوة الوهمية الموجودة في الإنسان . وكثال لهذه الحالة الأخيرة : الفراش، يعشق النار لإضاءتها ونورها فيلقى نفسه إليها ويتأذى بحرها فيتباعد عنها بعد لذعها له ثم يعود إليها مرة ثانية ناسيا لما آلمه منها ولا يزال كذلك حتى يحترق . فما ذاك إلا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر . وما لا يحفظ فلا يتصرف في المحفوظ كما قيل ولا متصرف عنده ولا ما فيه وبه التصرف فليس له القوة المتخلية ولا الوهمية المذكورتان ، (ج ٢ ، ص ٢١٣) .

ولهذه النظرة نتائج بعيدة المدى فالبغدادى يرى هنا أن يقيم فواصل بين النفس الناطقة أو العاقلة والنفس الحيوانية وبين هذه الأخيرة والنفس النباتية . وفي هذا تصحيح للأساس الذي أقام عليه ابن سينا علم النفس . فابن سينا ارتكب خطأ فاحشاً عندما نظر إلى النفس الناطقة أو النفس الإنسانية على أنها مبدأ للعقل ومبدأ للحياة وقد كانت هذه النظرة المزدوجة لوظيفة النفس العاقلة

مصدر كل الاضطراب الذى تعانيه نظرية ابن سينا فى النفس ، فوظيفة النفس كما هو مقرر الآن - قاصرة على التفكير والظواهر العقلية أما الحيوية فهناك إجماع اليوم على تفسيرها تفسيراً ديناميكياً أو آلياً ، وأبو البركات قد سار فى هذا الطريق الحديث حين ذهب إلى أن الفروق بين النفوس فروق « بالجواهر والنوع » ، وحين رأى أن ما يجرى فى داخل الإنسان من نشاط حيوى أدنى إلى أن يضاف إلى ما يسميه بالقوى الطبيعية . « من إضافته إلى القوى الإدراكية » .

* * *

٥ - العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها

١ - عند ابن سينا :

عنى ابن سينا بدراسة قوى النفس المدركة فقسمها إلى قسمين : قوى تدرك من خارج وقوى تدرك من داخل . أما المدركة من خارج فهي الحواس البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهو يعين لكل حاسة مكانها من البدن . فالبصر فى العصب المجوفة من العين والسمع فى العصب المفترق فى سطح السباح والشم فى زائدتى مقدم الدفاع والذوق فى العصب المفروش على جرم اللسان واللمس قوة منبئة فى جلد البدن كله وهذه القوة جنس لأربع قوى تتحكم الأولى فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة فى التضاد الذى بين الصلب واللين والرابعة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس .

هذا عن مكان كل حاسة . أما عن طريقة إدراك كل حاسة فيقدم لنا ابن سينا بصدها تفسيراً مادياً عليها فعصب السمع ، كما يقول فى النجاة — يدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد من تجويف السباح ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع ، وأعصاب اللمس تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره فى المزاج أو الهيئة وهكذا الحال فى سائر المحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطع فيها قدرته القوة الحاسة .

هذا فيما يتعلق بالقوى المدركة من خارج . أما القوى المدركة من باطن فقد قسمها ابن سينا الى قسمين : قوى تدرك صور المحسوسات وقوى

تدرك معاني المحسوسات. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا. لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس، أما المعنى فهو ما تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا.

ومن القوى التى تدرك صور المحسوسات الحس المشترك وهو قوة مرتبة فى أول التجويف من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس، والقوة المصورة وتوجد أيضا فى التجويف المقدم من الدماغ لكن لا فى أوله بل فى آخره وهى تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات. أما التجويف الأوسط من الدماغ فيوجد فيه قوة الخيلة وقوة الوهم. الخيلة فى أوله والوهم فى نهايته. والخيال يؤلف المدركات الحسية فيجمع بعضها مع بعض ويفصل بعضها عن البعض الآخر. أما الوهم فيدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية. أما التجويف المؤخر أو الأخير من الدماغ فتوجد فيه القوة الحافظة الذاكرة.

لكننا نعلم أن أخص خصائص النفس هو التفكير. فإين التفكير من كل هذه القوى أو الوظائف التى للنفس؟ النفس المفكرة أو ذلك الجزء من النفس الذى يتبعه التفكير هو الذى يطلق عليه ابن سينا اسم العقل. وهو يمثل القوة النظرية للنفس. أما القوة العملية للنفس فيندرج تحتها جميع القوى التى تحدثنا عنها حتى الآن. وهذه القوة العملية التى للنفس اتجاهاها إلى ما هو أدنى منها وهو البدن، فتتغلب بأحاسيسه أو تكون فاعلة منظمه لها. أما القوة النظرية التى لها وهى ليست شيئا آخر إلا العقل فاتجاهاها إلى أعلى، إلى العقل الفعال الذى يهب الصور العقلية والمعانى. يقول ابن سينا النفس الإنسانية كما يظهر بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين:

جنبته هي تحت وجنبته هي فوقه ، وله بحسب كل جنبته قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبته ، فهذه القوة العادلة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبته التي دونها وهو البدن وسياسته . وأما القوة النظرية فهي القوة التي له (ونلاحظ هنا أنه قال القوة التي له أي للعقل بينما قال في العبارة السابقة القوة التي لها أي للنفس) بالقياس إلى الجنبته التي فوقه لينفعل ويستفيد منه .
يقبل عنه (النجاة — القسم الثاني ، ص ٢٦٨) .

ولنرجع الآن الحديث عن ذلك الجزء من النفس المسمى عقلا لنعود إلى مناقشة ابن سينا في كل هذه القوى التي قدمها للنفس الإنسانية توطئة لعرض نقد أبي البركات لها .

والسؤال الذي يقفز إلى الخاطر بعد قراءة كل ما كتبه ابن سينا عن هذه القوة وعن تلك التجاويف من الدماغ التي تقبع في كل منها قوة من القوى هو : أين النفس من هذه التجاويف ؟ لا ندرى . فالذي يقرأ كلام ابن سينا عن قوى النفس يخرج من قراءته مقتنعا بأن هذه القوى قد حلت محل النفس وأن هذه الأخيرة قد اختفت من المسرح . ثم ما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التي حرص ابن سينا على أن يعين لكل وظيفة منها جزءا من الجسم وقسما من تجاويف المخ ؟ لقد تابع ابن سينا بوزيد ونيوس وجالينوس في الفسيولوجيا التي قدماها وذهب فيها إلى أن المخ عبارة عن مناطق نفوذ مستقلة كل منطقة منها تقوم بعمل خاص وأقل ما يقال في هذه الفسيولوجيا أنها تصور النفس الإنسانية تصويراً غير صحيح باعتبار أنها مجموعة من القوى المبعثرة التي لا يجمعها رابط . وهذا هو ما دفع أبا البركات إلى الوقوف في وجه هذه الصورة المشوهة للنفس الإنسانية .

ب — عند أبي البركات :

يبدأ أبو البركات حديثه عن الإدراكات الحسية فيعرف الإدراك على هذا النحو : « يقال الإدراك لمحصل الإبصار ومحصل السمع ومحصل الشم والذوق واللمس » . والإدراك عند أبي البركات إضافة من الذات أو من النفس : « ففتح نعلم أن وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الإدراك وحصوله . ولو كفى لكانت النفس الانسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها إدراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من أحوال الموجودات في الأرضين والسموات في وقت من الأوقات » (٢٢٣) .

ويتصفح ابن ملكا الإدراكات الحسية كلها . فيقول مثلاً في الإبصار إنه يتم نتيجة لشعاع مخروطي نوري : « أرجع عن البصر ويلقى الشيء المرئي . والإدراك بالسمع » قد قيل فيه إنه يكون بقرع الأجساد بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه أشكال التوحيج الحاصل من ذلك القرع إلى تجويف الأذن . . . ولم يفته إلينا فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره » (ص ٢٢٩) . وحس اللمس عند أبي البركات ، يكون بجميع سطح البدن ولكنه لا يتم إلا بانفعال العضو اللامس عن الشيء الملموس انفعالا تنبّه به النفس على إدراك الكيفية التي في الملموس » (ص ٢٣٧) . والأمثلة شبيهة بهذا في الذوق الذي يقول عنه البغدادي إنه لمس مخصوص بآلة فعالة في أجزاء الملموس . . . وهذه الآلة هي « اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كفيات أجزاء الملموس فينقل عنها انفعالا لمسيا هو الذوق » (ص ٢٢٩) . وشبيه به أيضا حس الشم الذي ينظر إليه أبو البركات على أنه هو الآخر لمس مخصوص بآلة الشم وهي الأنف .

ولكن المهم في هذا كله هو حرص أبى البركات في كل إدراك من هذه الإدراكات على أن يبين لنا أننا إذا أبصرنا شيئاً مثلاً فإن النفس هي التي تبصر ولكن بالعين . وهكذا الحال في سائر الإدراكات ، يقول ابن ملكا : « إن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته التي يشعر بها شعوراً لا يرتاب به أنها هي التي أبصرت ولكن بالعين . وسمعت ولكن بالأذن ، (ص ٢٢٣) . ويقول بعد شرحه للإدراك اللمس ليس المدرك بالإدراك اللمس إلا المدرك بالإدراك البصرى والسمعى وهي النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على أمزجتها وأشكالها ، (ص ٢٢٨) . والروح التي ورد ذكرها هنا في هذا النص هي الروح الحيوانى التي قامت عليها الفسيولوجيا القديمة كلها وهي عبارة عن أجسام بخارية لطيفة تتدفق في الأعصاب وتنتشر في الجسم جميعه مبتدئا من القلب وتمتد إلى سائر الأطراف . والحديث عن هذه الأرواح الحيوانية نجده عند الفارابى وابن سينا وأبى البركات وسائر الفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين في العصور الوسطى بل نجد أن أثره قد امتد حتى ظهور ديكارت .

ليست الحواس إذن أو قوى النفس المدركة من خارج إلا مجرد وسائل فقط أو أدوات تستعين بها النفس ليتم الإدراك الحسى : وعلينا أن لا ننظر إليها هذه النظرة . أى علينا أن لا ننسى مطلقاً أن النفس هي المدركة عن طريق العين والأذن ... الخ . ومن أجل ذلك حرص أبو البركات على تنبيهنا دوماً إلى أن النفس وراء كل هذه الإدراكات وتلك الأدوات ، الأمر الذى نفتقده فلا نكاد نجده عند ابن سينا وابن سينا يمر على هذه النقطة مروراً عابراً ، ويدع القارىء يفهم أن الذى يبصر هو آلة الإبصار وأن الذى يسمع هو الأذن ... الخ . وقد نلتقي عنده هنا أو هناك بنص يتشبه مع أقوال أبى البركات ويؤكد فيه أن النفس هي التي تدرك وليست العين أو الأذن .

الح . ولكن يجب أن لا نتخذنا مثل هذه النصوص عن حقيقة التفكير السينوى . إذ يجب أن نذكر دائماً أن ابن سينا لم يستطع أن يتخلص تماماً من نظرة أرسطو إلى النفس باعتبارها صورة للبدن وإلى البدن باعتباره مادة لتلك الصورة . فأرسطو قد ذهب إلى أن وجود المادة بالنسبة إلى الصورة لا يقل في ضرورته عن ضرورة وجود الصورة بالنسبة إلى المادة أى أن كلا منهما مهم لوجود الآخر . وإذا طبقنا هذا الكلام على النفس والجسد لقلنا إن الجسد عند كل من أرسطو وابن سينا لا يقل في ضرورته بالنسبة إلى النفس عن ضرورة وجود هذه الأخيرة بالنسبة له . ولهذا كله فإن حقيقة النفس تختفى في غضون حديث ابن سينا عن قواها . وعندما نقرأ لابن سينا كلامه في قوى النفس نشعر بأن هذه القوى ليست مطايا أو أدوات للنفس بل نشعر أن هذه القوى قد حلت محل النفس وضارعتها في الأهمية .

والامر بخلاف ذلك عند أى البركات . إذ أننا نقرأ لديه عدة توكيدات صريحة بأن النفس هى المدركة الحقيقية وأنها تتخذ أعضاء الحس مجرد وساطات وأدوات للإدراك لحسب .

هذا الاختلاف بين الفيلسوفين اختلاف جوهري يمثل حجر الزاوية في مذهب كل منهما . فابن سينا يرى أن المعقول لا يمكن أن يقف وجهاً لوجه أمام المحسوس لأن الوحدة لا يمكن أن تلتقي التقاء مباشراً بالكثرة من غير أن يؤدي هذا إلى أن تفقد وحدتها . ومن أجل ذلك نراه يؤكد أن النفس جوهر حال في البدن ونراه شديد الاهتمام بالبحث عن المتوسطات التى تمنع التقاء المعقول بالمحسوس . يبحث عنها هنا في موضوعنا هذا عندما يسهب في الحديث عن قوى النفس وتكون هذه القوى بمثابة المتوسطات التى تمنع اللقاء المباشر بين النفس بمعقولاتها والعالم المحسوس . وسيبحث

عنها كذلك في حديثه عن الخلق وتقليده الفارابي نظرية الصدور . فالواحد لا يمكن أن يلتقي بالكثرة وجهاً لوجه ومن أجل ذلك كانت نظرية الصدور وذهبت إلى أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الوحدة وإلى أن ما يصدر عن الوحدة واحد مثله هو العقل الأول ويستمر صدور العقول حتى نصل إلى العقل الفعال وهو حلقة الاتصال بين عالم العقول وعالم الكثرة . أما هبة الله فقد رأيناه يقول عن عمد إن النفس جوهر لا في موضوع لكيلا يجعل للبدن وأعضائه أى دور في عملية الإدراك . ولكى يصبح مركز الثقل كله في النفس . ورأيناه كذلك يرفض الاهتمام بقوى النفس المدركة من خارج لأن الاهتمام بها سيؤدى أولاً إلى أن تفقد النفس وحدتها . وسيشعرنا ثانياً أن النفس تخشى مواجهة الكثرة الحسية خوفاً على وحدتها مع أنها تستطيع ذلك دون أن يعترى وحدتها أى تصدع . يقول ابن ملكا :

« قالوا إن هذه النفس الإنسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الأجسام وأحوالها بذاتها بل إنما تدرك وتحرك بوساطة هذه القوى . أما الإدراك فيما ترفعه هذه إليها كما يرفع أصحاب الأخبار الأخبار إلى الملك المترفع عن الدخول بين العوام والسفلة ، وأما التحريك فبأن تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك أعوانه ، ج ٢ ، ص ٣٣٧) .

وفي حديثه عن القوى التى اخترعها الفلاسفة لتقوم بين النفس والمحسوسات نجده يرفضها قائلاً : « هلا كانت هى النفس التى تشعر أنها أدركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسائط المتوسطة فيما لا وساطة فيه أعنى المدرك وإدراكه » (ص ٣٣٧) .

هذا فيما يتعلق بقوى النفس المدركة من خارج . والامر شبيه بهذا فيما يتصل بقوى النفس الباطنية . فقد قسحها ابن سينا كما رأينا إلى قوى

توجد في التجويف الأمامي وأهمها الحس المشترك وقوى توجد في التجويف الأوسط وأهمها الخيال وقوى توجد في التجويف الخلفي وأهمها الحفظ . وأبو البركات يوافق على هذه التقسيمات لأنها تقسيمات اعتبرها — على حد قوله — « المشرحون والمجربون من المعبرين المعبرين » (ص ٣٥١) .

ولكنه لا يفهم من هذه القوى إلا أنها أدوات للنفس لحسب ولا يفهم أية قوى منها على أنها هي التي يكون بها الإدراك أو على أنها المدركة . خالف فلاسفة المشاءون وعلى رأسهم ابن سينا يقولون عن الحس المشترك مثلاً إن فيه تلتقش الأشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة . ويتساءل أبو البركات : « كيف ترسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير . وكيف تلتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ؟ ولما استحال هذا في العين في شكل شكل عما تراه العين شيئاً بعد شيء فهو بالاستحالة هاهنا أولى في المدركات الكثيرة معاً . فكيف وتجتمع فيه أصناف المدركات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين وأصناف الطعوم والأرايح وينتقل في أقصر زمان من إدراك شيء إلى إدراك ضد » (ج ٢ ، ص ٣٤١) .

وكذلك الحال في قوة الخيلة والقوة الحافظة الموجودتين في التجويفين الأوسط والخلفي : « فلا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظه الإنسان من الصور والمعاني فإن ذلك محال أن يسهه جسم بقدر الأرض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور » (ص ٣٥١) .

وأبو البركات خريص في هذا كله على أن لا يجعل قوى النفس تطنى على النفس بحيث ينتهى بنا الأمر إلى إحلال الفرع محل الأصل . فسواء فأنجهنا إلى قوى النفس المدركة من الخارج أو قواها المدركة من الداخل .

فيجب أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن هذه القوى أو تلك إن هي إلا وسائل وأدوات يتم بها إدراك النفس للحسوسات . بل ويجب أن نتذكر أن النفس ليست في حاجة إلى هذه الوسائط ليتم فعل الإدراك ، لأنها قادرة على هذا الإدراك ولأنها هي المدرك الحقيقي في حالة القوى المدركة الحسية وفي حالة القوى المدركة الذهنية معاً : د نخاص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها نفسك التي شعرت بأنها أدركت ، لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض ، (ج ٢ ص ٢٢٢) .

وبالإضافة إلى هذا فإن أبا البركات يرمى إلى نتيجة أخرى لا تقل في أهميتها عن النتيجة السابقة . فالمشاءون وعلى رأسهم ابن سينا قد أكثروا من الحديث عن قوى النفس وتعددتها وتنوعها وقسموها إلى مناطق نفوذ مستقلة وأضافوا إلى كل منطقة منها فاعلية خاصة بحيث أصبح من العسير في صورة كهذه أن تتحدث عن وحدة النفس . أما أبو البركات فوحدة النفس عنده حقيقة لا ريب فيها مادامت النفس هي المدرك الحقيقي في جميع حالات الإدراك . استمع إليه في عبارته القوية يقول :

د لا تتدعن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمخفوظاتك الذهنية أو لو حاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذي تجده من أفعالك لا تشك في أنك فاعلها من التحريك والإدراك هي أفعال ذوات أخرى هي غيرك مشاركة لك في بدنك فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت بنفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها ولا دليل يدل عليها . وإن كانت هي الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعلمه من نفسك علماً أولاً أنك أنت الذي عرفت كذا وفعلت كذا . أو تعتقد أن ذاتك مجموع أجزاء وكل واحد منها غير الآخر فإن من بينهم هذا ويتصوره ويجوزة ويعتقده ليس من هذا الكلام له ولهذا الكتاب إليه ، (ص ٣٥٤) .

٦- نظرية المعرفة

أ - عند ابن سينا :

رأينا في نص سابق لابن سينا أنه وضع النفس الإنسانية بين جنبتين :
جنبه تحتها وهي البدن بأعضائه التي يهيمن بها على العالم الحسى وجنبه فوقها
وهي العالم القدسي : عالم المعقولات . والنفس الإنسانية بالقياس إلى هذه
الجنبه التي فوقها تسمى عقلا وهو أعلى قوى النفس النظرية ، وإن كانت
به قوة استعدادية لتلقى المعقولات الموجودة في العالم القدسي إلا أنه
لا يتصل بها اتصالا مباشرا بل عن طريق العقل الفعال أو واهب الصور .
فإدراك النفس الإنسانية لمعقولات العالم القدسي ليس في رأى ابن سينا
إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن طريق ما يفيض به العقل
الفعال من صور . كذلك فإن إدراك النفس الإنسانية لما تحتها من محسوسات
ليس هو الآخر عند ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن
طريق قواها المختلفة التي تستطيع بها تجريد الإحساس من العوارض المشخصة
وانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة .

والفلسفة دور رئيس في عملية الإدراك عند ابن سينا . إذ أنها هي التي
تعمل على أن تنظّر النفس بما لحقتها بسبب اتصالها بالبدن ، وهي التي تعمل
على أن تحل وثاق النفس . وهي التي تساعد في عمليات التجريد التي تقوم
بها ، عن طريق تذكيرها دائماً بحياتها السابقة التي كانت تحياها في عالم المعقولات
قبل أن تهبط إلى العالم الأرضي . وعلى ذلك ، فلكي يتم الإدراك عند ابن سينا
لا بد للنفس الإنسانية من عمليتين : عملية تجريد المعقول من المحسوس ،
وعملية تذكّر النفس لحياتها السابقة في عالم المعقولات .

فالإدراك أو المعرفة عند ابن سينا تجريد وتذكر وفيض : تجريد النفس للمعقول من المحسوس ، وتذكر النفس للمعاني والمثل التي سبق أن رأتها في عالم المعقولات وفيض من العقل الفعال أو واهب الصور على النفس والصفة الرئيسية لهذه المعرفة القائمة على هذه العمليات الثلاث أنها معرفة بالواسطة أى أنها ليست مباشرة . فالنفس الإنسانية عند ابن سينا حالة في البدن ، ومخالطة للمحسوس لكنها لا تستطيع إدراك المحسوس مباشرة لأنها بطبيعتها ليست موجهة لإدراك المحسوس بل لإدراك المعقول فقط . ولذلك فإذا أرادت إدراك المعقول لا بد لها من أن تجرده من لواحقه الحسية لأن هذه اللواحق الحسية تعوق فعل التعقل . فإدراك النفس لهذا المعقول يتم إذن على درجتين أو على دفعتين وليس إدراكا مباشرا . والنفس الإنسانية كانت تحيا في العالم القدسي وهبطت إلى هذا العالم الأرضي فكلفها هذا الهبوط كثيرا : نسبت عليها السابق . ولكي تصبح عالمة من جديد لا بد لها من استعادة الصور التي كانت قد مرت بها في حياتها السابقة والمعرفة التي تأتي عن طريق الاستعادة أو التذكر ليست هي الأخرى معرفة مباشرة ، لأن الاستعادة فيها خطوة سابقة على خطوة الإدراك . والنفس الإنسانية من ناحية ثالثة بعد أن هبطت إلى العالم الأرضي لم يعد من حقها ولا أصبح في قدرتها أن تدرك المعقولات أو الصور القائمة في العالم القدسي . وإدراكها لهذه المعاني أو الصور يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعال أو واهب الصور من صور تقشع الحجب التي تكتنفها . فهنا أيضا معرفة بالواسطة .

والخلاصة أن الإدراك أو المعرفة عند ابن سينا لا بد أن تسبقه إحدى هذه العمليات الثلاث أو قد يقوم عليها جميعاً : عملية التجريد وعملية التذكر وعملية الفيض . ولهذا فلا يمكن أن يكون إدراكا مباشرا . ولننظر الآن في الإدراك أو المعرفة عند أبي البركات .

ب- عند أبي البركات :

قبل أن نتحدث عن نظرية المعرفة عند ابن ملكا ، علينا أن نشير إلى ظاهرة عامة نلتقي بها في الفلسفة الحديثة والفلسفة الإسلامية على السواء . فنظرية المعرفة بالمعنى الدقيق لها لم تنضج معالمها في الفلسفة الحديثة إلا متأخرا على يد الفلاسفة الإنجليز لوك وباركلي وهيوم . (في القرنين ١٧ ، ١٨) . فهم الذين استطاعوا أن يميزوا بين الذات والموضوع ، وهم الذين بحثوا بحثاً جديداً العلاقة بين الإدراك والوجود وهم الذين اهتموا بنصيب الذات في عملية الإدراك . والأمـر شبيه بهذا في الفلسفة الإسلامية . إذ أننا لانتـلقـي فيها بحوث هامة في نظرية المعرفة ؛ لا عند المتأخرين من أمثال الرازي والعلوسي ، وعند أول المتأخرين في الفلسفة الإسلامية وهو ابن ملكا . أما قبل ذلك فكانت أبحاث نظرية معرفة مختلطة أشد الاختلاط بأبحاثهم في الوجود ، ولم تكن قد تميزت الذات عن موضوعها بعد .

ولكي نلخص نظرية المعرفة عند أبي البركات نسارع فنقول إنما تقوم على عكس نظرية المعرفة عن ابن سينا تماما - على الإدراك المباشر . فالإدراك عنده لقاء الذات بالذات أي لقاء النفس للمدرك أيما كان نوع هذا المدرك سواء كان مدركا حسيا أو عقليا ، سواء اتمى هذا المدرك إلى عالم المحسوسات أو إلى عالم المعقولات أو المثل ، بل وسواء احتل هذا المدرك أحط درجات العالم المحسوس أو أسمى درجات العالم المعقول .

ويقدم أبو البركات انظاريته في المعرفة بشرح لمعنى الإدراك شرحا فريداً يعبر في نظرنا عن نقطة تحول تامة في الفلسفة الإسلامية ، ولانكاد نعاثر على نظير له إلا في آخر تطورات الفلسفة المعاصرة عند هوسرل وفلاسفة الظاهرات . بل إن أبا البركات قد بدأ شرحه للإدراك متدرجا من المعنى اللغوي له إلى معناه الفلسفي . وعاقمه في هذا الباب نشق به

حرفياً عند فيلسوف معاصر على غاية كبرى في الأهمية ونعني به نيقولاى هارتمان . يقول هبة الله :

« يقال الإدراك فى التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه إلى مطلوب مقصود ونيله له . فيقال أدركه إذا سار إليه فلحقه . وقد يخص به أن يكون المطلوب هارباً فيتبعه الطالب فيلحقه . وأعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب . فإن توجه كل واحد إلى الآخر فالتقيا عن قصد منهما لذلك اللقاء ، قيل تلاقيا ووصل كل منهما إلى الآخر وإن كان عن غير قصد سمي ذلك اللقاء مصادفة . وفى كل وجه منها يقال إدراك ونيل فالإدراك لقاء ووصول من المدرك إلى المدرك . ويقال للفهم إدراك أيضاً كما يقال إدراك معنى هذا اللفظ أى فهمه وتصوره ، فمن الإدراك وجودى . حاصل بحركة جسمانية ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية . وكلاهما لقاء المدرك للمدرك الذات الذات ، (ج ، ص ٤٩٣) .

فى هذا اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك تدرك النفس موضوعها فى ضرب من المشاهدة تفرق عن المشاهدة الحسية فى أن هذه الأخيرة تدرك بالعين بينما مشاهدة النفس لموضوعها تكون — على حد تعبير أبى البركات « بعين النفس التى هى ذاتها » (ص ٣٩٩) . ومن الطبيعى أن إدراك النفس لموضوعها فى هذه الحالة لن يكون عن طريق آلائها ، وهى أعضاء الجسم وقوى النفس المختلفة التى أجهد ابن سينا والفلاسفة المشاءون أنفسهم فى تفحصها بل سيكون إدراكاً من غير آلة وهذا الإدراك يعبر عنه أبو البركات بقوله إنه كقابلة المرأة : « لو نالت النفس النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات لرأت فيها ما ترى هى فى ذاتها من هذا كقابلة المرأة للرآة مثلاً ، (ص ٤٠٠) .

هل يبقى بعد هذا أى مبرر للتفرقة بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؟
إذا كان كلا الإدراكين يتم عن طريق اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك

فما الذى يدعو به هذا إلى التفرقة بين الصورة الحسية والصورة العقلية ؟
لاشئ . ومن أجل هذا ، ترى أبا البركات يوحد بينهما ويجدها فرصة للطعن
فى تلك القوى المتعددة للنفس التى اهتم بها الفلاسفة المشاءون اهتماما بالغاً حتى
أصبحت تمثل حجبا تحجب النفس عن المشاهدة الحقة . وهم قد اخترعوا
هذه القوى للنفس خشية أن تعاقب النفس العاقلة موضوعا من موضوعات
الحس فتتأثر وحدثها بهذه المعاقرة ، وتنال شوائب الحس من صفاتها
ومعقوليتها أما هو فلم يجد ما يدعو إلى ذلك . رأى أن النفس قادرة على أن
تعاقب موضوعها المحسوس فى شجاعة ، وتشافهه — على حد تعبيره — دون
أن تتأثر بمعقوليتها وحدثها بهذه المشافهة وتلك المعاقرة .

بل إن أبا البركات قد ذهب إلى أنه إذا كان ثمت خطأ يتهدد وحدة
النفس حقا فإن هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التى أخذ المشاءون
يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مهلهلة مجزأة . وهو يقول فى الفصل
الذى عقده تحت عنوان ، فى أن مدرك العقلية والحسات فىنا واحد
بمعينه ، ما يلى : « ولست أفرق فى هذا الإدراك بين ما يسمونه صورة عقلية
وبين ما يسمونه صورة حسية فإنهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الأجسام
ورفع المقدار والتجزى عن النفس وغيرها عما هو غير جسم ، وأنا فلم
تدعنى ضرورة إلى القول بهذا . وأرانى النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور
إلى القوى الجسمانية كما شرحت وكررت وبينته وأوضحته فاستغنيت عن القول
بهذا . وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما أرادوا رفعه عن التجزئة الفرضية
والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة
لما أدركته القوى مع إدراك القوى له وإدراكها له على مقداره لا يتبرأ
من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه (ج ٢ ، ص ٤٠٠ ، ٤٠١)

لكن هذا التوحيد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى يقول به الفلاسفة
الماديون والمثاليون على السواء . وتاريخ الفلسفة زاهر بهؤلاء وأولئك
جميعاً يجمعهم هذا التوحيد الذى يستغله تارة الماديون لحساب المدرك
الحسى ويجعلون من المدرك العقلى مجرد صدى للمدرك الحسى ويستغله
تارة أخرى المثاليون لحساب المدرك العقلى ويجعلون من المدرك الحسى
مجرد شبح للمدرك العقلى . رى إلى أى فريق من هذين الفريقين ينتمى
أبو البركات البغدادى عندما يوحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى على
هذه الصورة الطريفة التى رأينا ؟

لا هذا ولا ذاك . فابن ملكا ليس بالفيلسوف المادى وهذا أمر
مقطوع فيه ولا يحتاج إلى مناقشة لأن النفس عنده هى المدركة الحقيقية لكل
ما فى الوجود ولأنه ضد القول بقوى النفس وتعددتها . لكن ليس معنى
هذا أنه أراد أن يلغى وجود المادة لحساب وجود الذات كما يفعل المثاليون
وذلك لأن إدراك الذات للموضوع عند أبى البركات هو إدراك الذات
للذات كما رأينا . ومعنى ذلك أنه يريد أن يظل الموضوع محتفظاً بذاتيته
وبوجوده ويريد أن يكون إدراك الذات له إدراك الند للند . وليس أدل
على ذلك أى ليس على أن أوجد الزمان لا يريد أن يضحى بوجود الموضوع
فى عملية الإدراك من أنه يصرح لنا فى قص رائع أن دائرة الوجود أكبر
من دائرة الذات يقول :

« إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع
والشم والنفق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشيء إنه
موجود وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً بل كونه بحيث يدرك قبل
إدراكه له وبعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده . فإن الشيء يكون فى نفسه
بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعها وبعده . وتلك

الحالة هي التي يسميها المسمون وجوداً ويقول للشيء لأجلها إنه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تثبت له في الوجود وإنما هو شيء يكون للوجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمراً للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا يناها المدرك الذي عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحاً في وجودها بل هي موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين . فإن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك . (ج ٢ ، ص ٢٠ - ٢١) .

إذن ، ما هو الذي قصد إليه أبو البركات عندما وحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلي ؟ إدراك النفس للشيء عند ابن ملكا ضرب من المكاشفة الصوفية والمشاهدة الروحية التي لا تحتاج النفس فيها إلى وسائط والنفس في هذه الحالة تشعر بقوتها فتتجه على موضوعها الشئى وهي واثقة من أن شئيتها لن تنال من معقوليتها وبأن كثرتة ان تؤثر في وحدتها . وأبو البركات هنا كما نلتقى به في جميع أجزاء مذهبه من أتباع الأفلاطونية المجددة إذ أن فلسفة أبي البركات قامت على نقد الفلسفة المشائية وهيأت الجو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الذى ظهر واضحاً عند السهروردى واستمر حتى الصدر الشيرازى .

٧ - حدوث النفس

(١) عند ابن سينا :

النفس عند ابن سينا مخلوقة أو حادثّة لا توجد إلا عند وجود البدن فلا يمكن أن توجد سابقة عليه . وذلك لأنها إن سبقته في الوجود فيما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام . ولا يمكن أن توجد في هذه الحالة متعددة لأنها لم تكن قد تخصصت بعد أي أنها لم تكن بعد قد داخلتها الكثرة لأنها في هذه الحالة ستكون ماهية مجردة والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا . ولا يمكن كذلك أن تكون النفس في هذه الحالة واحدة لأنه لا يمكن أن تحمل نفس واحدة في بدنين ، فبالك يحلّول نفس واحدة في جميع الأبدان ؟ هذا مستحيل . فضلا عن أن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أن أبدانهم فقط بل وإلى نفوسهم أيضاً . فبطل إذن أن يكون لجميع الأشخاص نفس واحدة (النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢) . ومعنى ذلك أنه لا وجود للنفس قبل البدن . وهذا معناه بعبارة أخرى أن النفس ليست قديمة وأنها حادثّة توجد بوجود البدن . ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أن هذه البرهنة التي قدمها ابن سينا على حدوث النفس برهنة أرسطية تماماً لأنها قائمة على فكرة مساوقة الصورة للمادة في الوجود .

لكن ابن سينا يذهب في مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن واهب الصور وهو العقل الفعال لأنه هو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتألق لقبولها . وهذا يشعرنا بأن النفوس لا بد أن تكون قائمة في هذا العقل الفعال قبل حلولها في الأبدان . وإذا كان حدوث النفس معناه خلقها عند خلق البدن فإن وجود النفس في العقل الفعال

بجعلها قديمة . فالنفس إذن بهذا الاعتبار قديمة . ولنا أن خير مثال ابن سينا في قوله الأخير هذا ، أى في نظره إلى النفوس على أنها كانت قائمة في العقل الفعال قبل حلولها في الأبدان ، يبدو أنه متأثر بأفلاطون .

هذا التناقض لا سبيل إلى رفعه من فلسفة ابن سينا ومن نظريته في النفس . فالنفوس عنده حادثة وقديمة ، إن جاز لنا أن نجتمع بين النقيضين في عبارة واحدة . فهي حادثة من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجى . وهى قديمة من ناحية ثبوتها في العقل الفعال . قبل حلولها في الأبدان . امكننا نستطيع مع ذلك أن نقدر ابن سينا من هذا التناقض بقولنا إنه عندما يتحدث عن الحدوث فإنه لا يقصد منه إلا تعلق النفس بالبدن أو تعلقها ببدن معين ، وانتقالها من حالة قيامها في العقل الفعال إلى حالة ملابتها . لبدن معين . غير أن هذا المعنى للحدوث ليس هو المعنى الدينى له ، باعتبار أنه لا يعنى في الدين إلا شيئاً واحداً هو الخلق من المدم . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان يقصد هذا المعنى للحدوث فإن هذا سيوقعه في محذور آخر ليس أقل خطراً من التناقض - وأعنى به مخالفة الدين والقرآن .

(ب) عند أبى البركات :

أما عند أبى البركات فالنفس حادثة حدوثاً واضحاً صريحاً لا ريب فيه . وذلك لأنه نقدر ابن سينا ومن قبله الفارابى في نظريتهما في العقل الفعال وانتهى إلى إنكار وجوده ووجه نقداً عنيفاً ضد نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها نظرية غريبة عن روح الإسلام وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا في صورة مشوشة غير متماسكة . وانهوا إلى

نظرية جديدة في الخلق على نحو ما سنرى ذلك فيما بعد . ولا شك أن إلغاء وجود العقل الفعال هو الحل المباشر لرفع هذا التناقض الذى وجدناه فى أقوال ابن سينا عن النفس باعتبار أنها حادثة وقديمة معاً . وهذا الحل هو الذى قدمه أبو البركات .

وابن ملكا على عادته لا يقبل الأمور على علالاتها بل يبحث الحجاج التى قيلت فى قدم النفس والحجاج التى قيلت فى حدوثها . ويرفض منها ما يراه ويقبل ما يراه مقبولا .

فمن الحجاج التى يقال لإثبات قدم النفس الحجة التى تقول بأن معنى الكون ارتباط صورة ما بهيولى معينة . والنفس لا ينطبق عليها هذا المعنى للكون لأن وجودها ليس متوقفا على وجود الجسم الذى هو مادتها وما لا يكون موضوعا للكون (والفساد الذى هو ضده) لا بد أن يكون قديماً . فالنفس قديمة .

ويرد عليها أبو البركات بأن يفرق بين معنى الكون ومعنى الحدوث . فعنى الكون أنخص من معنى الحدوث . فإذا كان الكون معناه ضرورة وجود الصورة فى هيولى معينة أى ضرورة أن يكون للشئ موضوع معين يتحدد كونه به ، فإن الحدوث لا يتطلب هذا أى أن الشئ قد يكون حادثاً ولا يستلزم من هذا أن يكون له موضوع . ومعنى ذلك أن عدم ارتباط النفس فى وجودها بالمادة أو بالجسد لا يؤدى إلى أنها قديمة .

وشبهة بهذه الحجة الحجة الأخرى التى تقول إن النفس قديمة لأنها مختلفة عن قوى الجسم الأخرى التى تمثل أمراضاً تفسد ويعتريها التغير وتجرى عليها الاستحالة . وما لا يكون موضوعا للتغير والاستحالة هو الأزل والأزلى هو القديم . ويرد عليها أبو البركات بقوله معاً إن النفس ليست .

موضوعا للتغير أو الاستحالة . ولكن هذا لا ينهض دليلا على عدم حدوثها .

ومن هذه الحجج كذلك التى تقول بأن العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسمانى فلا بد أن يكون المعلول وهو النفس جوهرًا غير جسمانى أيضا . وما ليس بجسمانى لا بد أن يكون أزلى الوجود لا يتطرق إليه الكون والفساد لأنه بريء عن علائق المادة . وما يكون وصفه هكذا هو القديم . فالنفس قديمة .

هذه الحجة هى أهم الحجج عند القائلين بقدم النفس لأنها تربط وجود النفس بالعقل الفعال الذى هو علتها . انضروية عند الفارابى وابن سينا مثلا . إلا أن أبا البركات يرد على الحجة قائلا : أنها تعتمد على قضية شرطية من الممكن صياغتها هكذا : إن كانت العلة الموجبة لوجود النفوس قديمة فالنفس قديمة معها . لكن المقدم فى هذه القضية الشرطية يحتاج إلى إثبات ووجوده مشكوك فيه ، فالتالى يحتاج إلى إثبات هو الآخر .

وهم يقولون كذلك لتدعيم هذه الحجة الأخيرة إن النفس لا يمكن أن تكون حادثة لأن هذا معناه أن يكون ثمة دافع خارجى قد أثر فى علتها واضطرها إلى الفعل والإيجاد . وهذا الدافع الخارجى من شأنه أن يحدث تغييرا فى ذات العلة وهى العقل الفعال . وهذا يمتنع التصديق عند القائلين . بالعقل الفعال باعتباره أنه قديم غير جسمانى لا يجرى عليه التغير . وأبو البركات يرد على هذا بقوله إن كل ما يعتمدون عليه يحتاج إلى إثبات . ثم ما المانع فى أن يخضع هذا العقل الفعال لدافع خارجى : : لأنهم لم يثبتوا امتناعه من جهة إرادة الفاعل وامتناع حدوثها ولا من جهة امتناع وجوده . مقتضى أوجده فلم يبق فيما احتج به على قدم النفس ما يعتمد عليه .

هذا فيما يتعلق بالحجج التي قيلت لاثبات قدم النفس ورد ابن ملكا عليها . أما فيما يتعلق بالحجج التي قيلت لاثبات حدوث النفس فابن ملكا لا يقبلها كلها لمجرد أنها تتمشى مع اتجاهه .

فالحجة التي تقول إن المشاهد أن النفس تنشأ مع البدن وتولد ضعيفة ثم تقوى عاجزة ثم قادرة ومعنى ذلك أنها تحدث مع حدوثه . هذه الحجة يرد عليها أبو البركات قائلا : إنها من الأقاويل التي توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج في مذهب النظر الحكيم . إذ ربما لقائل أن يقول إن حال ضعفها الذي نجد لها عليه أول أمرها هو أثر من آثار قدمها وأنها لم تستطع أن تستمر في هذا القدم إذ ربما يكون قد امتجد مادفعها إلى أن تحل في بدن .

ومن الحجج الشهيرة التي تقال لاثبات حدوث النفس حجة ابن سينا وهي أن حدوث النفس يتعين بواسطة الجسم فلا يمكن أن توجد النفس قبل الجسم وذلك لأنها إن سبقته في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ولا يمكن أن تكون متعددة لأنها ستكون في تلك الحالة مجرد ماهية ولا تعدد في الماهية . ولا يمكن كذلك أن تكون واحدة لأن تميز الأشخاص يرجع إلى نفوسهم كما يرجع إلى أبدانهم .

وأبو البركات يرد على هذه الحجة قائلا : أما الاحتجاج بعدم جواز تعدد النفوس مثل في حلولها في الأبدان اعتمادا على أنها تكون واحدة النوع والماهية ، فإن كونها واحدة بالماهية أمر يحتاج إلى بيان . وسيوضح لنا بطلان وحدة النفوس الإنسانية . وأما الاحتجاج بأنها لا يمكن أن تكون كذلك واحدة قبل حلولها في الأبدان اعتمادا على أن الناس يتميزون بنفوسهم قبل أجسامهم فن الملاحظ أن أقوالهم هنا لا تتفق مع الأساس الذي أبطلوا من أجله التناسخ . فهم أبطلوا التناسخ على أساس أن كل بدن يحدث فلا بد أن تكون له نفس حادثة ولا يمكن أن ينسخ نفسان لبدن واحد

فالأساس في بطلان التناسخ استحالة وجود نفسين أو أكثر لبدن واحد والأساس في بطلان وحدة النفوس قبل حلولها في الأبدان تمايز النفوس بصرف النظر عن الأبدان . وهذا تناقض .

أما الحجة التي يقدمها أبو البركات من جانبه لإبطال القدم وإثبات الحدوث فهي غاية البساطة والوضوح . تقول :

إن قدم النفس معناه أن ثمة وجوداً لها كان سابقاً على وجودها الحالي فإذا صح هذا فإما أن تكون النفس في تلك الحالة معطلة عن الفعل وإما أن لا تكون غير معطلة . وقد ثبت في العلوم الإلهية أنه لا معطل للطباع الوجودية (ومعنى ذلك أن كل موجود لابد أن يفعل ولا يمكن أن يكون معطلاً عن الفعل) فلا بد أن نفترض إذن أن النفس كانت في هذه الحالة غير معطلة عن الفعل . وهذا غير صحيح أيضاً لأن كل نفس إنسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر حالاً كانت لها قبل هذا التعلق ، وليس أدل على ذلك سوى ما يجده كل منا من نفسه ويعرفه من حاله ، وكذلك فإنه ما من نفس وجدناها في ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة أو علم .

٨ - خلود النفس

(١) عند ابن سينا :

يقدم ابن سينا للاستدلال على خلود النفس عدة براهين :

البرهان الأول يقوم على الفكرة التالية : النفس جوهر قائم بذاته ، وفناء البدن لا يعنى بحال من الأحوال فناءها هي . ولو كانت النفس معتمدة على البدن في وجودها بحيث يترتب على فناءه فناؤها فإن هذا الاعتماد أو الارتباط أو الاتصال لا يخلو من أمور ثلاثة : فإما أن يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المقارن له في الوجود والمكمل له ، وإما أن تكون النفس متأخرة عن البدن في الوجود أى نتيجة له ولا تساق وظائفه العنصرية وإما أن تكون سابقة له بمعنى أنها شرط لوجوده . والاحتمال الأول محال لأننا قررنا أن النفس جوهر قائم بذاته . والثاني محال أيضاً لأن النفس في هذه الحالة ستكون تابعة ومعلولة للبدن . والثالث أيضاً وإن كان أكثر احتمالاً من الفرضين السابقين إلا أنه مرفوض كذلك لأن أمراض النفس مثلاً لا تؤدي بالضرورة إلى أمراض البدن . فالنفس إذن لا تتعلق بالبدن على أى نحو من الأنحاء . ومعنى ذلك أن فساد البدن لا يستتبع فسادها .

ولا يسعنا أن نلاحظ كما لاحظ الدكتور مذكور أن ابن سينا قد أقام هذا البرهان على انفصال النفس عن البدن ، الأمر الذى يتعارض مع الأساس الذى أقام عليه برهانه على حدوث النفس . فهو يربط النفس بالجسم في الحدوث ويفصلها عنه في الخلود . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . (في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٢) .

والبرهان الثاني برهان البساطة وملخصه أن النفس جوهر بسيط وأن البسائط لا يمكن أن تحتوى على أمرين متناقضين وهما الوجود والعدم أو الفناء . ولكن هذا البرهان أيضاً يقوم على افتراض أن النفس جوهر بسيط وهذا الفرض هو موضع البحث وهو ما يعوزه الدليل .

أما البرهان الثالث فهو البرهان المبتاين يقي الذى يقوم على أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية . وهذه العقول والنفوس باقية خالدة فكل ما شابهها خالد خلودها . ونلاحظ هنا — كما لاحظ الدكتور مذكور أيضاً — أن هذه المشابهة التى يقول بها ابن سينا دعوى لم يقيم عليها الدليل . وهو نفسه يضع فى فلسفته النفوس البشرية فى مستوى دون مستوى النفوس الفلكية فكيف تخلد خلودها ؟

(ب) عند أبى البركات :

يقدم أبو البركات على خلود النفس الدليل الآتى :

النفوس علل تامة العلية . لكن على الرغم من كمالها كمال إلا أنها معلولة لعلل أخرى هى الجواهر المفارقة غير الجسمانية . وإذا كانت هذه الجواهر تد أرادت حدوث هذه العلل عنها ، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعوّد فتريد عدمها كما أرادت وجودها فإن السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجده فستعيده منه لأنها أوجبهت بكال عليها . وليست للنفوس أضرار تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلانقتها بالأبدان أضرار تفسدها . فالذى يفسد ويبطل منها إنما هى علاقتها بالبدن الذى كان موضوعاً لتلك العلاقة لا للنفس التى هى علاقتها ، (ج ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٢) .

لكننا نستطيع أن نوجه إلى هذا الدليل نقداً شديداً بما وجهناه من مأخذ ضد براهين ابن سينا على خلود النفس إذ أنه قام على افتراض أن علل النفوس جواهر معقولة مفارقة ، وهو افتراض يعوزه الدليل .

والحق أن مسألة خلود النفس يجب أن يأخذها المؤمن من وجهة النظر الدينية الصرفة ، وحينئذ فن واجب المؤمن أن يسلم ليس فقط بخلود النفس أو الروح وحدها بل لا بد له من أن يسلم كذلك بيعث الأجساد ، إذ أن الإنسان بيعث بكامل هيئته : بجسده ونفسه جميعاً ، ونحن نعلم أن ابن سينا قد أنكر بيعث الأجساد بما دعا الغزالي إلى أن يشن عليه وعلى الفلاسفة حملته الشعواء .

أما أبو البركات فتراه يقول إن عودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة ، خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها ، وذلك من جهة الفاعل الذي يحل علاقتهما بحسب مشيئته ويجمعهما حيث شاء ومتى شاء .

٩ - العقل

(١) عند ابن سينا :

رأى أبو نصر الفارابى فى مقالته عن معانى العقل أن لفظ العقل يقال ويقصد به معانى متعددة ، فإن العامة تصف به كل ذى فضل سديد الحكم ، أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التى تميز للإنسان بين الخير والشر ، وقد استخدمه أرسطو فى كتابه التحليلات الأولى للدلالة على تلك القوة التى يستعين بها المرء على الوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات ، وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهى التى تكتسب بها المعارف النظرية والمبادئ الأولى .

وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ فى كتاب آخر له هو كتاب الأخلاق إلى أن يقوم ماخوس فى معنى رابع للدلالة على معنى رابع وهو أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الخلقية ، وهناك معنى خامس للعقل ذكره أن أرسطو فى كتاب النفس وفرق فيه بين عقل منفعل أو بالقوة وعقل فعال .

واعتماداً على ما ذكره أرسطو فى هذا الكتاب الأخير حول معنى الفعل فرق الفارابى بين أربعة عقول : العقل بالقوة أو العقل الهىولانى ، والعقل بالفعل المستفاد والعقل المستفاد والعقل الفعال أما العقل الهىولانى فهو قوة من قوى النفس معدة أو مستعدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات ، أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الموجودات أو فى الأشياء الخارجية

ثم انتقلت إلى الفعل ، أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد . وهذا العقل هو العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية وتصبح هذه الأخيرة صورة له وحينئذ ينقلب عقلا مستفاداً . وهذه العقول الثلاثة تمثل ثلاث مراتب متتابعة في التفكير الإنساني . ولكنها ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة إذ لا بد لها من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل . وهذا العقل الرابع هو العقل الفعال إلا أن هذا العقل يفترق عن العقول الثلاثة السابقة في أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية لأنه خارج عنها مفارق لها وهو قائم في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلک القمر . ولما كان هذا العقل هو آخر العقول السماوية فإنه هو العقل الذي تفيض منه النفوس الإنسانية وذلك عندما يفكر في ذات الخالق : ولا تتم المعرفة في النفس الإنسانية إلا إذا اتحد هذا العقل الفعال بالنفس العاقلة لدى الإنسان . وهذا الاتحاد أو الاتصال هو سبيل تحصيل السعادة عند الفارابي لأن النفس تستطيع عن طريقة رؤية عظمة الله وجلاله . وهذا هو أساس نظرية الاتصال أو نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد أخذ الشيخ الرئيس ابن سينا هذه الآراء عن الفارابي . فميز هو الآخر بين أربعة عقول : العقل الهولاني وهو مجرد استعداد للمعرفة ، والعقل الممكن أو العقل بالملكة وهو يعد صورة له لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية . ثم يأتي بعد ذلك العقل بالفعل وهو في حاله استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصور العقلية التي تكتسب بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلا مستفاداً . لكن هذه القوى أو العقول لا يمكن أن تحصل وحدها المعرفة . لأن الصور والمعاني تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس

الإنسانية وهو العقل الفعّال ونسبته إلى نفوسنا كدبّة الشمس إلى أبصارنا وعلى ذلك فالمعرفة عند ابن سينا كما هي الحال عند الفارابي لا يمكن تفسيرها إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعّال . بل إن الغاية من المتعلم عند ابن سينا ليست إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعّال . وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملاً بعده . وقد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كثير من التعليم . وعند هؤلاء الصفوة يتحقق الاتصال بالعقل الفعّال على خير وجه ويدركون الحقائق إدراكاً مباشراً قائماً على المكاشفة الصوفية الاشرافية .

(ب) عند أبي البركات :

يبدأ أبو البركات في تلخيص آراء الفلاسفة السابقين في العقل دون أن يشير إلى أحد باسمه حسبما عودنا ذلك فيقول :

«العقل عندهم (أى عند القدماء) إدراك ذهني بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس . إما في الذهن كالمعاني الكلية مثل صورة الإنسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التي تخصها بزيد وعمر و... وإما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض في جسم . فإدراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفة ما عليها يسمى عقلاً والمدرك العالم لها وبها ويسمى أيضاً عقلاً » (ج ٢ ، ص ٤٠٧) .

ثم يهول إن العقل قد يقال أيضاً بالإضافة إلى هذا المعنى النظري على العقل العملي الذي تنصب مهمته على تدبير الإنسان لنفسه وأفعاله وأحواله ومنزله ومدينته .

وبعد أن أشار إلى تقسيمات العقل عند القدماء على النحو الذى رأيناه عند الفارابى وابن سينا ثم إلى نظريتهم فى العقل الفعال باعتبار أنه مخرج المعقولات من القوة إلى العقل وباعتبار أنه علة وجود النفوس وكألها وأن نسبتة إليها كنسبة الشمس إلى الأبصار يقول :

« وأقول إن الذى أشير إليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ما قيل . وجاء فى لغتهم من المنع والعقال يقال عقلت الناقة أى منعته بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها . فكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع . والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه . . . وسموا ما يختص بمعرفة النفس الإنسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقاً وعقلاً فقالوا نفساً ناطقة ونفساً عاقلة وعقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة وعقلاً بالفعل ثم أخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم إلى القول بهذا . . . وهذا من جهة التسمية والتصور سهل ، لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة . والعاقلة إلى قوة علمية وإلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعداً كثيراً . فإن الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هو النفس . ونفس الإنسان على ما قيل يشعر العاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرك فلا تتكثر بكثرة الأفعال » (ج ٢ ، ص ٤٠٩ — ٤١٠) .

فأبو البركات حريص كل الحرص على وحدة كل من النفس والعقل . وقد رأيناه سابقاً من أجل الإبقاء على وحدة النفس بها جم تقسيم الفلاسفة لها إلى القوى التى لا مبرر لوجودها والأمر شبيه بهذا هنا فيما يتعلق بالعقل .

تخاف ملكا يمارض تقسيمه إلى عقل هيولاني وعقل بالفعل وعقل مستفاد
من أجل الإبقاء على وحدته .

بل إنه لا يقبل الحديث عن نفس وعقل فكلاهما شيء واحد . يقول :
« إن الذي قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وأفعالها في الأبدان
وبين العقل الذي سموه عقلا مفارقا فعلا ليس بفرق . وذلك أنهم قالوا
إن مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والتمثيلات والمحفوظات
والتذكرات ، وأوضحنا نحن أنه واحد وما قيل في مدرك المعقولات من
أنه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح أن ذلك لا يتمتع بما قيل
فالنفس من حيث تعقل الكلبيات والأشياء غير المحسوسة أولا وبالذات
من علم الشهادة والغيب بالأساليب والدلائل هو عقل ومن حيث تصرف
الأبدان تتصرف فيها هو نفس » (ج ٣ ١٩٥٣) .

وإذا كان الفارابي وابن سينا وكذلك ابن رشد من بعدهما قد رأوا أن
العقل الفعال هو رهاب الصور وجعلوه مفارقا للنفس وعلقوا تحصيل هذه
الآخيرة للمعرفة على فيض المعقولات عنه وذهبوا إلى أنه هو الذي يخرج
النفوس مجرد الاستعداد للإدراك إلى إدراكها بالفعل ، فقد ذهب أبو البركات
البغدادي على العكس من ذلك كله إلى أنه لا داعي لافتراض وجود هذا
العقل الفعال . وذلك لأن النفوس عنده قادرة على إدراك المعقولات من
ذاتها . يقول ابن ملكا : « إن الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة
بالفعل من ذاتها . وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها إلى
كاملها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء
هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهي بها إلى كمالها سوى إدراك
المجهولات والنظر فيها ، فمجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل

الفعال تقديراً وحده لا يجعله ضرورياً لازماً بل من طريق الأولى والأشبه . وعلى هذا الوجه قاله من قال به من القدماء ، (ج ٢ ، ص ٤١١) .

لامبرر إذن لافتراض وجود العقل الفعال ما دامت النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها ، ولسنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن إنكار وجود العقل الفعال يعد نقطة تحول في الفلسفة الإسلامية . فن الشائع القول بأنه « من الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة » (مذكور ، ص ٥٩) . أى نظرية الصدور أو نظرية العقل العقال . لكن هذا غير صحيح . إذ أن أبا البركات البغدادي أنكرها مع أنه سابق على ابن رشد إذ توفي أبو البركات عام ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م . بينما توفي أبو الوليد ابن رشد عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م .

ولن تعرض هنا لكل النتائج التي ترتبت على نقد ابن ملكا لنظرية الصدور لأننا بصدد شرح نقده لأقوال ابن سينا في النفس والعقل فقط . ومع ذلك فسنشير إن أهم هذه النتائج لأنها تتصل اتصالاً مباشراً بتصور أبي البركات للعقل .

١ - رأى المشاءون الإسلاميون أن للواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنهم جعلوا هذا المعلول الواحد مصدراً لثلاث صدورات . فن ناحية تعقله للبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً هو العقل الثالث . ومن جهة تعقله لذاته يصدر عنه شيان ، من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة يصدر عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ،

ويلاحظ أبو البركات أنهم بهذا تناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ يقول هبة الله : « نعود الآن إلى ما قيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، فنقول إن هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتاجوا ولا يُبنى عليه ما بنوا فإنهم قالوا فى المبدأ الأول لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات ، (ج ٣ ص ١٥٦) .

٢ — نظرية الصدور المشائية تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى على هذا النمط : اعله ب ، ب عله ج ، ج عله د ، وقد عاب أبو البركات على هذه النظرية أنها تتضمن حداً للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ هذا الاتجاه الطولى فقط ، هذا بالإضافة إلى أننا إذا سلمنا بأن سلسلة الصدورات لها هذا الاتجاه الطولى الواحد فقط لن تكون هناك كثرة فى الموجودات التابعة لمستوى واحد . أى لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو من موجودات متماثلة ، ولذلك فن أجل أن يقول بالحرية المطلقة للالهية فى دورها الخلاق ، ومن أجل أن يفسر كثرة الموجودات تفسيراً مقبولاً قال أبو البركات بالخلق المتعدد الأبعاد . فالله عنده يخلق فى كل لحظة كثرة متعددة من الأشياء وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة . ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، فالموجود الثانى هنا يصدر عن الله لا عن الموجود الأول . وهو يصدر عن الله لإشباع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه يقول أبو البركات ، ولم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد وأوجد لجاد علم نخلق وفعل وعلم فلم يقتصر لإيجاده على موجود واحد بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بغير رتبة ولا جله إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر . وذلك الموجود الأول

كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا . فيما يقدر عليه حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجل البيت وتحسينه نقشاً وزينة وسترأ وفرشأ ، وكذلك يقتنى فرساً ولفرسه مركباً وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وإيجاده إياها للفرس لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسناً بجملاً . كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ، (ج ٣ ص ١٥٩) .

ويلاحظ أبو البركات بحق أن هذه الصورة للخلق متفقة مع الصورة التي قدمها التنزيل الإلهي : فخلوقات الله دواعي لخلقاته التي سبقها « فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان كما جاء في خير الخليقة أنه خلق آدم أولاً وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولداً » ، (ج ٣ ص ١٥٦) .

٣ - رأى المشاءون أن يجعلوا للنفوس الإنسانية كلها علة واحدة هي العقل الفعال . ويلاحظ أبو البركات أن اختلاف الطبائع واختلاف الأحوال والأفعال يدلنا على أن النفوس الإنسانية لا يمكن أن يكون لها علة واحدة هي ما أسماه بالعقل الفعال بل علل متكررة . « أما من قال بأن علته واحدة وهي الذي سماه بالعقل الفعال فيكفي في رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الأحوال والأفعال » ، (ج ٢ ص ٣٩١) . وهذه العلل المتكررة رأى أبو البركات أنها جواهر غير جسمانية ، ونماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . « ونحن قد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالي من أحوالها (أحوال النفوس) وأفعالها واختلاف جواهرها وماهيتها النوع والطبيعة فهي من علل كثيرة لا من علة واحدة كما قالوا » ، (ج ٣ ، ص ١٥٢ - ١٥٣) .

٤ - يمترض أبو البركات على العدد الذي قدمه المشاءون للعقول .

فهم حصروها في عشرة ، على أساس ما يعرفونه من الأفلاك بما قال به علماء الهيئة . وعلى أساس اختلافات هؤلاء العلماء في عدد الأفلاك كانت اختلافات المشائين في عدد العقول . إذ أن بعضهم قد ذهب إن أنها ثمانية أو تسعة ، ويلاحظ أبو البركات أن المشائين في هذا قد أهملوا عقول أو نماذج النفوس النباتية والحيوانية كما أهملوا عقول العناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والأرض ، ولو قد اهتموا بهذه العقول كلها لما حصروا عدد العقول في هذا العدد المحدود .

ه — نلاحظ بما سبق أن نقد أبي البركات للمشائين لا يرمى إلى إلغاء العقول المفارقة بل يرمى إلى زيادة عددها . فما عسى أن يكون الدور الذي تزديه هذه العقول في فلسفة أبي البركات ؟

نحن نعلم أن هذه العقول كانت تمثل عند المشائين وسائط بين الخالق والمخلوق بين الواحد والمتكثر . أما أبو البركات فقد رأى أن المخلوقات كلها تصدر عن الله دون وساطة ، وأنها أي هذه المخلوقات في صلة مباشرة معه ، وفي هذا نجد أبا البركات يوجه النقد العنيف ضد ابن سينا في إنكاره علم الله بالجزئيات ، فيرى أن في هذا القول تعطيلًا للقدرة الإلهية . يقول أبو البركات : « ليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات » (ج ٣ ص ٨٤) . فمن هذه الناحية إذن لا مبرر للعقول بهذه العقول المفارقة التي قال بها أبو البركات .

ونحن نعلم كذلك أن المشائين كانوا قد قالوا بالعقول وبالعقل الفعال بصفة خاصة لا اعتقادهم بأن النفس الإنسانية لا تستطيع الحصول على المعرفة بنفسها ، فهي بحاجة إلى « واهب للصور » . أما أبو البركات فقد رأينا

يقول بأن النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها . فمن هذه الناحية أيضاً لا مبرر للعقول بهذه العقول المفارقة .

إذن ، إذا لم يكن للعقول دور في الخلق ، ولا دور في إدراك النفوس ومعرفة ما عسى أن يكون دورها ؟ إن دورها الرئيسي محصور عند أبى البركات في ترتيب النفوس . إذ أن النفوس تختلف ، والخلاف بينها هو ، الخلاف بين نفس أشرف من نفس وأقوى وعقل أفضل من عقل وأعلى ، (ج ٣ ص ١٩٥٣) . ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها في مراتب السكال إلى شرف عللها ومراتبها في العالم الأعلى .

٦ — العقول المفارقة إذن علل للنفوس الإنسانية . لكن علينا أن نتساءل : بأى معنى تكون هذه العقول عللا للنفوس ؟ لقد رأينا كيف كان العقل الفعال عللة للنفوس البشرية بمعنى أنه واهب الصور لها ومصدر كل معرفة تحصلها هذه النفوس . فهل العقول المفارقة علل للنفوس البشرية بهذا المعنى ؟ كلا . وقد رأينا كيف رفض أبو البركات هذا المعنى . فماذا نعني كلمة العلل هنا ؟ يصف أبو البركات كل عقل من العقول المفارقة بعدة أوصاف نستطيع عن طريقها أن نستشف ما يقصده من كلمة « عللة » . يقول عنه مثلاً إنه « مرشد روحى للنفس الإنسانية » . ويقول عنه أيضاً إنه « معلم النفس الإنسانية » ويقول كذلك إنه « حارس الصور » و« حافظ الصور » . لسنا هنا قطعاً بإزاء دور في الإيجاد أو الخلق كما كان الحال في العقل الفعال الذى كان عند المشائين واهباً للصور . ففقدرة الله عند أبى البركات هي التى يرجع إليها وجود الأشياء والأنواع . أما حفظ النوع ورعايته وحراسته فيكل مهمتها . إلى جانب العناية الإلهية التى يصف الله نفسه فيها بقوله : « فائقه خير حافظاً » . إلى هذه العقول المفارقة . وهذه العقول المفارقة ليست شيئاً آخر إلا الملائكة الروحانية . وفى رأى (٢٠ — دراسات فى علم الكلام)

أبى البركات أنه يوجد عدد من هذه الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية، وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف بل يمكن أن نفوق أعداد الملائكة أعداد الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أنه كما جعلنا الله عالما بالجزئيات وجعلنا النفس الإنسانية مدركة للمحسوس كذلك فليس ثمة ما يمنع من أن نجعل الملائكة مدبرة وحارسة للمحسوسات. يقول أبو البركات: « فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجاد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة في المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها علاطبانها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة » (ج ٣ ص ١٦٨).

هذه الملائكة باعتبار أنها حراس وحفظة ومدبرة للأنواع والمحسوسات تتفق في وظيفتها مع الملائكة التي تتحدث عنها النصوص الدينية. ولا شك أن صاحب المعبر قد تأثر في ذلك كله بما ورد في القرآن الكريم عن الملائكة.

وواضح بعد هذا أن أساس المفاضلة بين النفوس البشرية يرجع إلى تفاوت حظها من حراسة الملائكة ورعايتها وتديرها. أما الوقوف على هذه الرعاية ومعرفة أسرارها فإن ابن ملكا يقول إن تفصيل هذا « من علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستلال » (ص ١٦٨ ج ٣). فالنفس تستطيع بطبيعتها إذا وصلت إلى درجة عليا من الكمال أن تدرك الأنوار الملائكية عيانا عن طريق الحدس والإشراق، ولكن هذا يتوقف أيضا على ما يمنحها المرشد أو المعلم أو الملاك من إرشاد وحراسة.

وهكذا نجد أنه فيما نعلم لأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية استطاع

أبو البركات البغدادي أن يقدم نظرية العقول المفارقة أو الملائكة الروحانية تتفق في روحها مع ما قدمه القرآن بصدها لأن فيلسوفنا قد عرف كيف ينتقها من كل الشوائب اليونانية والعناصر الهجينة التي كان يرددها الفلاسفة الإسلاميون غير مدركين تماماً لما تضمنته من عناصر وثنية غريبة عن روح الإسلام . ولأول مرة فيما نعلم كذلك نشعر عند قراءتنا للصورة التي قدمها أوحى الزمان لنظرية المثل الأفلاطونية أن هذه النظرية التي كثيراً ما تغنى بها الفلاسفة الإسلاميون مع مخالفتها للقرآن من الممكن أن تتفق مع تعاليم الإسلام بعد أن تكون قد نقيت تماماً من كل العناصر الوثنية التي تضمنتها . وفي هذا كله ، وفي كل ما عرضناه من نقد أبي البركات للمشائين في نظريتهم في النفس والعقل ، وفي كثير من المواضع الأخرى التي تضمنها مذهب ابن ملكا سواء في المنطق أو في الطبيعات أو في الإلهيات نشعر بأننا أمام مفكر أصيل قاوم التراث اليوناني في شجاعة وأثبت بحق أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليوناني .

فهرس الكتاب

الصفحة

مقدمة

١ - ٩

الباب الأول

١١ - ٧٦	الفلسفة القرآنية وديانات العرب في الجاهلية
١٣ - ٢٣	١ - العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف
٢٤ - ٢٨	معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية
٢٩ - ٣٤	ديانات عرب الجاهلية : (أ) الوثنية
٣٥ - ٤٠	(ب) النذر والحس
٤١ - ٤٥	(ج) الحنفاء
٤٦ - ٥٠	(د) الصابئة
٥١ - ٥٨	(هـ) ديانات فارس
٥٩ - ٦٦	(و) اليهودية
٦٧ - ٧١	(ز) النصرانية
٧٣ - ٧٦	خاتمة : نشأة الفلسفة الإسلامية الحققة

الباب الثاني

٧٧ - ١٢٠ نشأة علم الكلام

موقف السلف - أول خلاف بين المسابن : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة - الخلاف الثاني : الخوارج والشيعة والمرجئة : من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل - الخلاف الثالث : القدرية والجبرية : الإرادة الإنسانية بين الاختيار والجبر - علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث - السنة - والأصول الخمسة للمعتزلة

الصفحة

الباب الثالث

مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية ١٢١

١ — خلق الله للعالم في القرآن ١٢١ — ١٢٦

٢ — خلق العالم بين الحدوث والقدم : ١٢٦ — ١٤٦

(١) خلق العالم المحدث : ١ - لإثبات حدث العالم عند الباقلاني

٢ - نقد ودليل آخر : ٣ - براهين ابن حزم لإثبات

حدث العالم

(ب) خلق العالم القديم : ١٠ - قدم العالم عند المعتزلة : ١٤٦ — ١٧٩

٢ - قدم العالم عند أبرقلس : ٣ - نقد الغزالي لأدلة

الفلاسفة على قدم العالم : ٤ - نقد ابن رشد للنقد الذي

وجهه الغزالي إلى الفلاسفة

٣ — الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد ١٨٠ — ٢٠٢

١ - القول بالجوهر الفرد ونتائجه عند العلاف المعتزلي

٢ - عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدث العالم

(١) القول بالجوهر الفردي يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً

(ب) إنكار الجوهر الفرد يؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً

(ج) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

٤ — الخلق عن طريق الصدور أو الفيض ٢٠٣ — ٢١٧

(١) أفلاطون والفيض

(ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابي

وابن سينا

٥ — الخلق بالكون ٢١٨ — ٢٢٧

٦ — الخلق بالتجلى ٢٢٨ — ٢٢٣

خاتمة ٢٢٤ — ٢٣٧

الصفحة

الباب الرابع

نقد أبي البركات البغدادي

لنظرية ابن سينا في النفس والعقل ٢٣٩

مقدمة

٢٤٦ — ٢٤١

١ — إثبات وجود النفس: (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٤٧ — ٢٥٤

٢ — تعريف النفس وطبيعتها: (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٥٥ — ٢٧٠

٣ — روحانية النفس: (١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات ٢٦١ — ٢٦٤

٤ — أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية ٢٦٥ — ٢٦٩

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

٥ — العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها ٢٧٠ — ٢٧٨

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

٦ — نظرية المعرفة ٢٧٩ — ٢٨٥

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

٧ — حدوث النفس ٢٨٦ — ٢٩١

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

٨ — خلود النفس ٢٩٢ — ٢٩٥

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات

٩ — العقل ٢٩٦ — ٣٠٠

(١) عند ابن سينا (ب) عند أبي البركات